

ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ  
им. Н.Н. МИКЛУХО-МАКЛЯ  
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК



**Антропологии**  
Anthropologies

№ 1  
2024

[www.anthropologies.ru](http://www.anthropologies.ru)

ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ  
им. Н.Н. МИКЛУХО-МАКЛЯЯ  
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК



№ 1 (2024)

Главный редактор **Сергей Алымов**  
(ИЭА РАН)

Соредактор **Елена Филиппова**  
(ИЭА РАН)

Технический редактор **Елена Юрина**

**РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ**

**Дмитрий Арзютов**  
(Университет штата Огайо)

**Эльза-Баир Гучинова**  
(ИЭА РАН)

**Светлана Рыжакова**  
(ИЭА РАН)

**Анна Круглова**  
(PhD)

**Игорь Кузнецов**  
(Кубанский государственный университет,  
Институт языкознания РАН)

**Ксения Пименова**  
(Университет Париж X - Нантер)

**Ольга Христофорова**  
(РГГУ/РАНХиГС)

**НАУЧНО-КОНСУЛЬТАТИВНЫЙ СОВЕТ**

**Брюс Грант**  
(Нью-Йоркский университет, США)

**Сергей Ушакин**  
(Принстонский университет, США)

**Питер Швайцер**  
(Венский университет, Австрия)

**Дмитрий Функ**  
(Московский государственный  
лингвистический университет)

**Наталья Жуковская**  
(ИЭА РАН)

**Аня Бернштейн**  
(Гарвардский университет, США)

**Катрин Бун-Маркузе**  
(Университет Вашингтона, США)

**ОТДЕЛ РЕЦЕНЗИЙ**

**Мария Мочалова**  
(ИЭА РАН)

**Артем Пушин**  
(ИЭА РАН)

## СОДЕРЖАНИЕ

Тема номера: «Этнография в Якутии: от самоописания культуры саха к семиосфере холодного мира». Ответственный редактор Е.Н. Романова.

**С.С. Алымов, А.И. Гоголев**

«Для этнографа поле является главным источником изучения прошлой и настоящей культуры». Интервью с А.И. Гоголевым ..... 6

**И.В. Октябрьская**

Российская семиотика – якутский вектор.  
Тенденции развития рубежа XX–XXI вв. .... 17

**Е.Н. Романова, Л.Б. Степанова**

Имперский проект: визуальная репрезентация «экзотических» народов Якутии на примере почтовой открытки рубежа XIX–XX вв. .... 31

**Н.К. Данилова**

Сакральный ландшафт: нарративные и символические репрезентации в мифогеографии народа саха ..... 47

**Е.К. Алексеева**

«Зимость» в молодежных проекциях Арктики: ответ на вызовы вечной мерзлоты ..... 64

**Т.Б. Щепанская**

(Не) уезжая на зиму: холод как опыт и фактор социальных взаимодействий в условиях сезонных миграций (по этнографическим наблюдениям в Новгородской области) ..... 79

**И.В. Покатилова**

Художественная культура Якутии: современные процессы в поисках своей «идентичности» ..... 91

**В. Кочарян**

Якутское (Саха) кино – воссоздавая себя ..... 104

**С.С. Алымов, Е.Н. Романова**

«Этнография – это не только про народы, это про нас». Интервью с Е. Н. Романовой ..... 109

### *Полевые материалы*

**Т.Н. Самарина, Е. Луцко**

Откуда есть пошел восточный танец: взгляд хореографа на гаремные и народные танцы Ближнего Востока. Интервью с Екатериной Луцко ..... 138

### *Рецензии*

**С. Костецкий**

Неуловимая насекомость: гимн непознаваемому. Рецензия на книгу: Раффлз Х. “Инсектопедия”. М.: Ад Маргинем, 2019. .... 158

**Е.С. Данилко**

Монтажность эпоса. Рецензия на книгу «Якутское кино. Путь самоопределения / под ред. Владимира Кочаряна. М.: Музей современного искусства «Гараж», 2024. .... 164

**В.С. Михайлова**

Роль наследия в производстве и разрешении пространственной сегрегации в разделенных городах. Рецензия на книгу: Ed. by M. Ristic and S. Frank. Routledge, 2020. .... 169



INSTITUTE OF ETHNOLOGY  
AND ANTHROPOLOGY  
RAS



№ 1 (2024)

---

Editor-in-Chief **Sergei Alymov**  
(Institute of Ethnology and Anthropology, RAS)

Co-editor **Elena Filippova**  
(Institute of Ethnology and Anthropology, RAS)

Copy-editor **Elena Yurina**

#### EDITORIAL BOARD

**Dmitry Arzyutov**  
(The Ohio State University)

**Elsa-Bair Guchinova**  
(Institute of Ethnology and Anthropology, RAS)

**Svetlana Ryzhakova**  
(Institute of Ethnology and Anthropology, RAS,  
Russia)

**Anna Kruglova**  
(PhD)

**Igor Kuznetsov**  
(Kuban State University/Institute of Linguistics, RAS,  
Russia)

**Ksenia Pimenova**  
(Université Paris Nanterre)

**Olga Khristoforova**  
(Russian State University for Humanities/Russian  
Presidential Academy of National Economy and Public  
Administration, Russia)

#### ADVISORY BOARD

**Bruce Grant**  
(New York University, USA)

**Serguei Oushakine**  
(Princeton University, USA)

**Peter Schweitzer**  
(University of Vienna, Austria)

**Dmitry Funk**  
(Moscow State University  
of Linguistics)

**Nataliya Zhukovskaya**  
(Institute of Ethnology and  
Anthropology, RAS, Russia)

**Anya Bernstein**  
(Harvard University, USA)

**Kathryn Bunn-Marcuse**  
(University of Washington, USA)

#### REVIEWS

**Maria Mochalova**  
(Institute of Ethnology and  
Anthropology, RAS)

**Artem Pushchin**  
(Institute of Ethnology and  
Anthropology, RAS)

## CONTENTS

**Theme of the issue: «Ethnography in Yakutia: from self-description of Sakha culture to the semiosphere of the cold world». Guest editor E.N. Romanova**

**Alymov S. S., Gogolev A.I.**

«For an ethnographer, the field is the main source of studying past and present culture»  
Interview with A.I. Gogolev ..... 6

**Oktyabrskaya I.V.**

Russian semiotics — the Yakut vector. Trends in the development  
at the turn of the 20-21th centuries. .... 17

**Romanova E.N., Stepanova L.B.**

Imperial project: visual representation of the «exotic» peoples  
of Yakutia. Postcards from the turn of the 20-21th centuries..... 31

**Danilova N.K.**

Sacral landscape: narrative and symbolic representations  
in the mythogeography of the Sakha people ..... 47

**Alekseeva E.K.**

«Winter» in the youth imagination of the Arctic:  
a response to the challenges of permafrost ..... 64

**Shchepanskaia T.B.**

(Not)leaving for the winter: cold as an experience and a factor  
in social interactions in the framework of seasonal migrations  
(according to ethnographic observations in the Novgorod region) ..... 79

**Pokatilova I.V.**

Artistic culture of Yakutia: modern processes in search of identity ..... 91

**Kocharian V.**

Yakut cinema - recreating itself ..... 104

**Alymov S.S., Romanova E.N.**

«Ethnography is not just about peoples, it is about us»  
Interview with E.N. Romanova ..... 109

### *Fieldnotes and materials*

**Samarina T. N., Lutsko E.**

Where oriental dance comes from: A choreographer's  
perspective on harem and folk dances of the Middle East..... 138

### *Reviews*

**Kostetskiy S.**

The Elusive Insectness: a hymn to the Unknowable. Book Review:  
Raffles H. Insectopedia. Moscow: Ad Marginem, 2019. .... 158

**Danilko E.S.**

Montage of the epic. Book Review:  
Yakut cinema. Path of self-determination ..... 164

**Mikhailova V.S.**

The role of heritage in the production and resolution  
of spatial segregation in divided cities. Book Review:  
Urban Heritage in Divided Cities. Contested Past,  
ed. by Mirjana Ristic, Sybille Frank, 2020.. .... 169



Ответственный редактор Е.Н. Романова

# ЭТНОГРАФИЯ В ЯКУТИИ: от самоописания культуры саха к семиосфере холодного мира



«Небесная медитация». Ленд-арт объект.  
Автор Айталина Брызгалова. 2020 г.  
Фото Петр Матвеев.

© С.С. Алымов, А.И. Гоголев

## «Для этнографа поле является главным источником изучения прошлой и настоящей культуры». Интервью с А.И. Гоголевым

**Ключевые слова:** история антропологии, шаманизм, этногенез, якуты, А.И. Гоголев



Интервью С. С. Алымова с этнографом, доктором исторических наук А.И. Гоголевым посвящено научной биографии ученого и развитию этнологии в Якутии. В первой части А.И. Гоголев рассказывает о своем становлении как ученого в 1960–1970-е годы. Большое внимание он уделяет своим учителям, контактам с учеными Москвы и Ленинграда. Далее собеседники обсуждают изучение этногенеза якутов, шаманизма, развитие якутской этнологии и сотрудничество с зарубежными антропологами.

**Гоголев Анатолий Игнатьевич** – д. и. н, профессор кафедры всемирной истории и этнологии СВФУ им. М.К. Аммосова, вице-президент Академии наук РС (Я).

**Алымов Сергей Сергеевич** – старший научный сотрудник ИЭА РАН. e-mail: alymovs@mail.ru <https://orcid.org/0000-0001-9988-9556>.

**Для цитирования:** «Для этнографа поле является главным источником изучения прошлой и настоящей культуры». Интервью с А.И. Гоголевым // Антропологии/Anthropologies. 2024. No 1. С. 6-16, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2024-1/6-16>.



**Сергей Алымов:** Анатолий Игнатьевич, давайте начнем наше интервью с биографической части. Расскажите о ваших предках, семье, родителях, как они на вас повлияли как на человека и ученого.

**Анатолий Гоголев:** Родился я в год огненной змеи (по восточному календарю), когда началась Великая Отечественная война, 15 ноября 1941 г. в небольшом городке Вилюйск в семье служащих. В свое время здесь в неволе провел 12 лет своей жизни выдающийся мыслитель, революционер-демократ Н.Г. Чернышевский. Отец окончил Якутскую национальную военную школу, затем проходил годичную стажировку в пехотном училище в Хабаровске, далее работал в ОСОАВИАХИМе. Призван был летом 1942 г., к тому времени мне исполнилось семь месяцев. Сражался в частях 3-го Украинского фронта. Его не стало после третьего ранения во время операции в предновогоднюю ночь 31 декабря 1943 г. Впоследствии мы посетили эти места с семьей и нашли братскую могилу, в которой он был похоронен, как и десятки павших в тот день его однополчан. Мать в более ранние годы, проработав несколько лет секретарем окружного народного суда и выдержав все тяготы войны, в последующие годы выбрала стезю медицинского работника и посвятила все послевоенные годы работе в туберкулезном санатории. Среднюю школу окончил в 1960 г. в Вилюйске, вернувшись в нее обратно после Речного училища, оставив мечту о речном судоходстве. Около года я работал в совхозе, а уже в 1961 г. был призван в армию и прослужил четыре года в Дальневосточном военном округе в Приморье в частях, обслуживающих Тихоокеанский флот. Работы было много, в том числе связанной с разгрузкой военного оборудования. Однажды даже угораздило пострадать от несчастного случая и пробыть некоторое время на лечении в военном госпитале. Возможно, под влиянием этого происшествия мной овладело желание стать врачом, поэтому сперва я хотел поступить на медицинский факультет. Таким образом, почти четыре года я отслужил и приехал в Якутск в 1965 г.

Сегодня мне уже сложно сказать, почему, но по каким-то причинам в итоге я поступил на историческое отделение историко-филологического факультета Якутского государственного университета. В тот год конкурс при поступлении был достаточно высокий, на одно место претендовали 19 человек. К экзаменам я подготовился основательно! В связи с этим даже решил повторно пройти программу десятого класса в вечерней школе при гарнизоне. Школа была в трех километрах от нашей части, и каждый вечер мне приходилось добираться туда на лошади. В университете я проучился четыре года. В 1965 г. учебный план на историческом отделении вузов был сокращен на один год и составил четыре года. Так получилось, что я и прослужил четыре года, и проучился столько же. В 1969 г. окончил историческое отделение Якутского государственного университета с красным дипломом и был рекомендован для поступления в аспирантуру по кафедре всеобщей истории.

**С.А.:** Расскажите, пожалуйста, про ваших учителей.

**А.Г.:** Во время учебы в университете и в последующие годы большое влияние на меня оказали корифеи науки и высшего образования профессора Г.П. Башарин, И.М. Романов. Ф.Г. Сафронов и Г.Г. Макаров. Основное направление деятельности Георгия Прокопьевича Башарина — история аграрных



отношений в Якутии, в связи с чем он исследовал большой круг вопросов, касающихся общественного строя, форм и эволюции собственности на скот и землю, земледелия. Иван Михайлович Романов занимался историей пребывания Н.Г. Чернышевского в вилюйской ссылке и изучением его мировоззрения в этот период. Центром научных интересов Федота Григорьевича Сафронова являлась история городов и русского населения Сибири. Гавриил Георгиевич Макаров — исследователь революции и гражданской войны начала XX в. в Якутии и на северо-востоке Сибири. Их исследования заложили основы научной концепции истории Якутии. Своей научной, преподавательской и практической деятельностью, занимая должности заведующего кафедрой, декана факультета, проректора по науке, они внесли весомую лепту в организацию и развитие высшего исторического образования в Якутии и воспитание новых поколений ученых: историков, этнографов и археологов.

**С.А.:** Они все историки были, этнографов не было?

**А.Г.:** Этнографов не было, но археолог был — Никита Деевич Архипов. До моей экспедиции функционировала археологическая экспедиция университета, которой руководил Н.Д. Архипов, один из первых профессиональных археологов, получивших специальное образование в МГУ. Впоследствии он стал доктором исторических наук. На последних курсах учебы в университете я участвовал в работе этой экспедиции.

К слову, с будущей женой мы познакомились в университете, учились в одной группе и поженились уже на втором курсе. Через два года у нас родился сын, впоследствии родилась дочь. В связи с семейными обстоятельствами мне пришлось уступить место в аспирантуре Н.Д. Архипову, пройти по конкурсу на должность ассистента кафедры и оформиться соискателем. Рукопись работы на тему «Историография верований и шаманства якутов (конец XVII — 50-е годы XX в.)» была завершена в 1972 г., а в феврале 1973 г. состоялась защита диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук.

**С.А.:** Как вы выбрали эту сложную во всех отношениях тему?

**А.Г.:** Когда я учился на третьем курсе, я познакомился с работой бурятского исследователя Тараса Максимовича Михайлова «Происхождение бурятского шаманизма», и меня эта тема очень заинтересовала. Сначала я написал дипломную работу, потом уже кандидатскую диссертацию об историографии верований и шаманства у якутов.

**С.А.:** Кто был вашим научным руководителем?

**А.Г.:** Научным руководителем моей кандидатской диссертации был д. и. н., профессор Георгий Прокопьевич Башарин, заслуженный деятель науки РСФСР и ЯАССР. С его именем связан особый этап исторической науки XX в. в Якутии. Это был крупный ученый, историк, организатор науки, видный общественный деятель. Биография ученого началась в годы Великой отечественной войны, когда после окончания пединститута им. Либкнехта в Москве он вернулся в Якутию и начал работать сначала в Якутском пединституте (ЯПИ), затем в НИИ языка и культуры. Работая заведующим фондами института, он познакомился с литературным творчеством незаслуженно забытых или



репрессированных дореволюционных якутских писателей: А.Е. Кулаковского, А.И. Сафронова и Н.Д. Неустроева, основоположников якутской литературы. В 1943 г. в Москве в Институте истории АН СССР он защитил диссертацию на соискание ученой степени кандидата исторических наук. В 1944 г. она была опубликована в виде монографии под названием «Три якутских реалиста-просветителя (из истории общественной мысли дореволюционной Якутии)» и вызвала широкий общественный резонанс. Во второй половине 1940-х годов он прошел докторантуру при Институте истории АН СССР и в 1950 г. защитил диссертацию на соискание ученой степени доктора наук под названием «История аграрных отношений в Якутии (60-е годы XVIII — середина XIX в.)». Все бы ничего, но теперь на него самого завели т.н. «дело Башарина», обвинив в «буржуазном национализме», освободив от занимаемой должности заведующего кафедрой истории СССР в ЯПИ и лишив его докторской степени. Несколько лет было потрачено на то, чтобы восстановить свое доброе имя, честь и достоинство. Вспоминая об этих годах, он писал: «Мне помогли, за меня заступились мои учителя, русские ученые-академики...».

С наступлением хрущевской оттепели изменилась обстановка в стране. В декабре 1956 г. на ученом совете Института истории АН СССР Г.П. Башарин вторично защитил докторскую диссертацию. В тот же год на базе ЯПИ был образован Якутский госуниверситет. С середины 1950-х годов продолжилась его дивившаяся до конца жизни общественная, педагогическая и плодотворная научная деятельность в качестве профессора, заведующего кафедрой всеобщей истории. Г.П. Башарин является автором более 500 работ, из них 19 монографий. Им подготовлено около 20 кандидатов наук. В его работах затрагиваются многие вопросы этнографии якутов: их социальный строй и общественный быт, производственно-хозяйственные отношения, родственно-генеалогические связи, роль общины в социальном устройстве якутов, обычное право, социально-экономическое развитие якутского общества ко времени прихода русских, развитие материальной и духовной культуры якутов.

**С.А.** Расскажите, пожалуйста, как проходила ваша защита.

**А.Г.:** Она состоялась в Якутском государственном университете в совете по защите кандидатских диссертаций 27 февраля 1973 г. Председателем совета был д.и.н., профессор И.М. Романов. В качестве официального оппонента на защиту диссертации был приглашен профессор, д.и.н. Рудольф Фердинандович Итс, заведующий кафедрой этнографии и антропологии исторического факультета Ленинградского государственного университета. Защита прошла в актовом зале ректората университета (теперь это здание АН РС(Я)) в открытом режиме без всяких эксцессов. Все документы вовремя были отправлены в Москву для утверждения Высшей аттестационной комиссией, откуда через определенное время было получено уведомление о том, что документы приняты. Однако ожидание подтверждения защиты диссертации затянулось на более, чем полгода. На запросы отвечали, что ВАК ждет дополнительных рецензий на работу. Через два года после защиты, в марте 1975 г. меня пригласили на заседание ВАК, где сообщили, что на мою работу получен отрицательный отзыв (не стали уточнять откуда), и они вынуждены были отправить мою диссертацию на дополнительное рецензирование в два разных учреждения, откуда были получены положительные рецензии. Мне задали несколько вопросов, ответы на которые, по всей видимости, удовлет-



ворили комиссию. Мне сообщили, что решение Диссертационного Совета Якутского госуниверситета по защите моей диссертации ВАК утвердила. Я был безмерно счастлив [*смеется*]. По возвращению домой стало известно, что отрицательная рецензия была отправлена из Новосибирска. Это давняя история. И свое начало она берет с тех послевоенных лет, когда Г.П. Башарин в неравной борьбе с рецидивом тоталитарного режима, со старой партократией и теми, кто ее поддерживал из числа исследователей Якутии, отстоял свое право заниматься научным исследованием.

**С.А.:** Почему в Новосибирске были противники вашей защиты?

**А.Г.:** Скорее всего они были не согласны со взглядами Г.П. Башарина на историю дореволюционной Якутии и считали их ошибочными. А он мой руководитель. Разногласия прослеживались по многим узловым проблемам якутской истории. К примеру, на социально-экономические отношения у якутов до и после прихода русских на Среднюю Лену. Г.П. Башарин считал, что процесс разложения первобытно-общинного строя и зарождения элементов феодализма у якутов начался до прихода русских на Среднюю Лену. А с их приходом на протяжении XVII — нач. XX вв. у якутов складываются патриархально-феодальные отношения, характеризующиеся частной собственностью не только на скот, но и на землю. Его оппоненты придерживались т.н. «родовой теории» ссыльных народников В.Л. Серошевского, Л.Г. Левенталя и считали, что в Якутии указанного периода преобладали патриархально-родовые отношения. Большой отклик специалистов вызвала работа Г.П. Башарина, опубликованная в 1965 г. — «Обзор истории этнографии дореволюционной Якутии». В журнале «История СССР» три профессора Б.О. Долгих, А.И. Новгородов и С.А. Токарев опубликовали рецензию — «Письмо в редакцию», выразив несогласие с критикой работ некоторых авторов. Г.П. Башарин не оставил это письмо без ответа. Что интересно, почти все его оппоненты жили и работали за пределами Якутии, занимались монографическим исследованием аналогичных проблем и были крупными специалистами в своей области: С.А. Токарев, Б.О. Долгих, И.С. Гурвич, А.П. Окладников и др. В конечном счете я был рад, что Сергей Александрович Токарев меня поддержал.

**С.А.:** Расскажите пожалуйста, как вас поддержал Токарев?

**А.Г.:** У С.А. Токарева тема докторской диссертации — «Общественный строй якутов в XVII–XVIII вв.». Он хорошо знал историю Якутии, шаманство и верования якутов. С Токаревым мы не были знакомы, но в диссертации я дал достаточно объективную оценку его работ по ранним формам религии народов Сибири. Мою работу отправили в два разных научных учреждения, одним из которых был Институт этнографии АН СССР, где работал Сергей Александрович. Он дал положительную оценку и, наконец, диссертацию утвердили. Сергей Александрович Токарев является патриархом советской этнографии.

**С.А.:** О шаманизме тогда можно было писать? Было ли это проблематично с точки зрения идеологии?

**А.Г.:** Шаманизм — это вечная научная проблема. С точки зрения идеологической борьбы шаманство являлось проблемой в 1920–1930-е годы,



когда в стране шла борьба за утверждение новой идеологии — марксизма-ленинизма.

**С.А.:** Не было ли у вас сложностей в связи с этой темой?

**А.Г.:** Сложностей не было, так как я рассматривал шаманизм как научную проблему. Шаманство — это другое, как бы вторая скрытая натура человечества, проявляемая в редких случаях. Шаманы существовали издревле, чаще использовались для лечения людей. Но они предназначены были для большего.

**С.А.:** Вы общались с шаманами, когда писали диссертацию?

**А.Г.:** Нет, не приходилось. В советское время лечебная практика шаманов находилась под запретом, лечением занималась официальная медицина, кроме периода Великой Отечественной войны. В 1990-е годы было своего рода частичное возрождение шаманства, появились экстрасенсы.

**С.А.:** Коллеги мне рассказывали, что в Якутии впервые была проведена международная шаманская конференция, и вы были президентом этой конференции. Расскажите, пожалуйста, как она проходила.

**А.Г.:** Да, с 15 по 22 августа 1992 г. в Якутске проходила VIII Международная конференция по шаманизму. В работе конференции приняло участие свыше 150 человек, 47 из которых прибыли из-за рубежа. Обширное представительство отчасти объясняется возросшим интересом к внутренним неисследованным областям человеческой природы, стремлением осознать шаманизм как своеобразную ступень в развитии общемировой культуры. Название конференции «Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции» определило характер докладов, где наряду с научным обоснованием тематики некоторые докладчики говорили о возрождении отдельных сторон шаманства, их практическом применении в народной медицине. Новая власть в лице министерства культуры республики поддержала и оказала всяческую помощь в организации конференции.

**С.А.:** Как вам пришла идея провести такую конференцию?

**А.Г.:** Инициатором проведения конференции являлась кандидат исторических наук Аиза Петровна Решетникова, директор Музея музыки и фольклора. Идея проведения конференции возникла в музее, где мы, этнографы, периодически собирались: среди них были П.А. Слепцов, Е.Н. Романова. Мы и загорелись идеей проведения конференции по шаманизму. Это было время осмысления культурных традиций, их возрождения и обновления научных позиций.

**С.А.:** Это была идея встречи ученых и шаманов?

**А.Г.:** Скорее всего это была встреча ученых и людей, обладающих шаманским даром целительства — экстрасенсов. Тогда уже возникла такая потребность. Они с удовольствием приняли участие. Одна из них — Александра Константиновна Чиркова, дочь известного шамана, врач по профессии



и талантливый целитель, унаследовавшая шаманский дар от отца. Позже она написала о нем книгу — «Мой отец шаман».

На конференцию прибыло много ученых. Из российских ученых-этнографов в работе конференции приняли участие: из Москвы — В.Н. Басилов, Н.Л. Жуковская, из Ленинграда — Е.А. Алексеенко, В.П. Дьяконова, А.М. Решетов, Ч.М. Таксами, из Улан-Удэ — Б.Р. Зориктуев, Т.М. Михайлов, из Киргизии — И.Б. Молдобаев и др. Также приняли участие и ученые из дальнего зарубежья: из Японии — Л. Тадагава, С. Мацумото, П. Кнехт; из Кореи — Т. Ким; из США — Б. Брантон, М.М. Балзер, Т.Р. Миллер; из ФРГ — О. Родель, М. Оппитц, М. Анде; из Венгрии — М. Хоппал; из Франции — Ф. Морэн; из Канады — Б. Саладэн д'Англиер. Были приглашены известные экстрасенсы и одаренные целители со всей Якутии.

**С.А.:** Расскажите о ваших первых выездах в поле, кто был вашим наставником в полевой работе?

**А.Г.:** Моими наставниками в полевой работе были археологи Ю.А. Мочанов и С.А. Федосеева, в дальнейшем известные археологи Сибири, доктора исторических наук, авторы гипотезы внетропического происхождения человека. После первого курса летом я проходил у них полевую археологическую практику. Как было сказано выше, до моей экспедиции в Якутском университете функционировала другая археологическая экспедиция, которой руководил Н.Д. Архипов. На последних курсах университета я участвовал в этой экспедиции. Многим в своей работе я обязан ленинградской научной школе этнографии, представленной отделом народов Сибири Института этнографии и антропологии АН СССР и кафедрой этнографии и антропологии ЛГУ. У меня сложились прочные научные связи и теплые отношения с сотрудниками этого отдела: Ч.М. Таксами, В.П. Дьяконовой, Е.А. Алексеенко, Л.Р. Павлинской, Н.В. Ермоловой и В.И. Дьяченко, а также — с заведующим кафедрой этнографии и антропологии исторического факультета ЛГУ, д.и.н., профессором Рудольфом Фердинандовичем Итсом. Близким другом для меня был д.и.н., профессор кафедры археологии ЛГУ Дмитрий Глебович Савинов.

**С.А.:** Вы защитили диссертацию по историографии шаманизма и потом стали археологом. Как это произошло?

**А.Г.:** После защиты кандидатской диссертации и ее утверждения я организовал археолого-этнографическую экспедицию Якутского госуниверситета. Со снабжением и выделением транспорта дело обстояло неплохо. В процессе экспедиции мы вели раскопки ранних якутских поселений и занимались сбором полевых этнографических материалов. Цель исследования была связана с этногенезом якутского этноса. В общей сложности экспедиция проработала около 20 лет. Главный результат работы экспедиции — это открытие новой раннесредневековой археологической культуры, связанной с происхождением народа саха. По первому найденному опорному памятнику она получила название «Кулун-атахская». Это была культура скотоводов и коневодов, носителей производящей формы хозяйства в Якутии. В 1992 г. была защищена докторская диссертация на тему «Историческая этнография якутов: проблема этногенеза и формирование культуры».



**С.А.:** Ваша работа была основана на ваших полевых материалах?

**А.Г.:** Да, в моей диссертации все новое было связано с полевыми материалами. Поэтому возникло направление, которое получило название палеоэтнография, т.н. этнография, которая занимается происхождением этноса. Ее в советское время еще называли исторической этнографией. За годы работы мной подготовлено 18 кандидатов наук.

**С.А.:** В чем особенность вашего взгляда на теорию этногенеза якутов? Были ли точки зрения, с которыми вы спорили?

**А.Г.:** Археологи А. П. Окладников, И.В. Константинова и другие считали, что процесс формирования якутов происходил в верховьях р. Лены в XV–XVI вв., а на Среднюю Лену они прибывали несколькими этапами. Мои материалы позволили отодвинуть время появления первых скотоводов в Центральной Якутии на более ранние сроки и датировать рубежом XIII–XIV вв. Они и стали основой формирования народа саха. По нашему мнению, процесс формирования этноса саха происходил на территории Средней Лены, начиная с XIII–XIV вв. Согласно нашей концепции, до прихода на Среднюю Лену первых скотоводов здесь обитали тунгусо-маньчжурские и палеоазиатские племена. А с прибытием сюда в XIII–XIV вв. первых скотоводов и их расселением на этой территории начинается процесс формирования самосознания этноса саха.

**С.А.:** А как определить, когда сложилось самосознание?

**А.Г.:** Самосознание формируется, как известно, при наличии общей территории, единого языка, единой культуры. Начиная с XIII–XIV в. здесь на Средней Лене у скотоводов шел процесс формирования единой территории, единого языка, единой материальной, духовной и социальной культуры. К приходу русских в начале XVII в. на огромной территории расселения якутов Вилюйского, Верхоянского, Среднеколымского округов и Центрального района все считали себя якутами, разговаривали на одном языке и различались только по родам. В результате этих процессов возникает самоназвание якутов — этноним «саха», и происходит формирование самосознания этноса.

**С.А.:** Расскажите пожалуйста, как складывалась якутская этнографическая школа?

**А.Г.:** Профессиональная этнография в Якутии начинается с работ Гавриила Васильевича Ксенофонтова. В 1920-х годах он занимался сбором материалов по шаманству и охватил большую территорию Якутии, Хакасии, Красноярского края и иркутских бурят.

Фактически этнография как наука начинает складываться со второй половины XIX в., когда сюда начали ссылать участников революционного движения в России: И.А. Худякова, В.Л. Серошевского, Н.А. Виташевского, В.Ф. Трошанского и др. В первой половине XX в. большое значение в становлении якутской этнографии сыграл Г.В. Ксенофонтов — крупный ученый-фольклорист и этнограф. Много сил в собирание фольклорного и этнографического материала с конца 1920-х годов вложили А.А. Саввин



и Д.И. Дьячковский (Сэһэн Боло). Благодаря таким собирателям якутская этнография получила дальнейшее развитие. На профессиональный уровень этнография поднялась в начале второй половины XX в. в трудах С.И. Николаева и Н.А. Алексеева, последний из которых стал первым дипломированным доктором исторических наук в области этнографии.

Следующий этап был связан с началом работы археолого-этнографической экспедиции Якутского госуниверситета под моим руководством. Экспедиция около 20 лет занималась раскопками поздних средневековых погребений и поселений на территории центральных районов республики. Тогда же нам удалось открыть новую археологическую культуру XIII — середины XVI в. на территории Центральной Якутии в Амгино-Ленском междуречье, получившую по первому опорному памятнику название «Кулун-атахская» археологическая культура. Носителями этой культуры являлись скотоводы и коневоды, заложившие основы сенокосно-пастбищного хозяйства с элементами пастушеского коневодства.

**С.А.:** Как шло дальнейшее развитие этнографической школы в Якутии?

**А.Г.:** Дальнейшее развитие этнографии связано с работами докторов исторических наук, этнографов Е.Н. Романовой и Р.И. Бравиной и на этносоциолога Д.Г. Брагиной. Они теоретически обогатили якутскую этнографию.

**С.А.:** Скажите, а тематика работ как-то менялась? Чем занимались этнографы в 1970-е и 1980-е годы? Было ли это связано с влиянием разных школ?

**А.Г.:** В эти годы этнографы занимались материальной и духовной культурой, этногенезом и этническими процессами. Последнее направление связано с этнодемографией, этносоциологией, происходило сращивание гуманитарных наук.

**С.А.:** Анатолий Игнатъевич, в одном интервью вы сказали, что этногенезом занимаются профессионалы и любители. Вы не могли бы рассказать, как соотносится профессиональная этнография в вопросах этногенеза, и какие есть любительские версии?

**А.Г.:** В 1990-е годы некоторые любители старины стали заниматься происхождением народов Якутии, собирать материалы, писать свои версии и публиковать, при этом приводя не вполне научные версии о происхождении народа.

**С.А.:** Причисляете ли вы себя к какой-то школе, направлению?

**А.Г.:** Причислить себя конкретно к какой-либо научной школе не могу, но испытывал влияние ленинградской школы этнографии.

**С.А.:** К теориям в нашей науке вы как относитесь, например, к теории этноса?

**А.Г.:** У каждого автора свое направление. В этом плане я традиционалист, придерживаюсь теории первой половины XIX в. Методы и теорию эволюционизма я принимаю и придерживаюсь до сих пор. Современные теории меня не сильно интересуют.



**С.А.:** Как вы оцениваете современное состояние науки в Якутии, есть ли востребованность в ней?

**А.Г.:** Якуты — народ небольшой, но достаточно образованный. Интерес к знаниям довольно высок. И это связано не только с доступностью информации. Если говорить о востребованности этнографических знаний, то он достаточно избирателен. Одни проблемы (происхождение этносов) пользуются большим, другие меньшим интересом.

**С.А.:** Какова была роль партии и коммунистической идеологии? Ощущалось ли давление?

**А.Г.:** Давления или, тем более, запретов каких-либо тем или направлений не было. Я не получал замечаний даже по теме о шаманстве, кроме как научных.

**С.А.:** Была ли цензура и что-то, что вы не могли написать в советское время?

**А.Г.:** Цензура в советское время была, но моей работы это не коснулось.

**С.А.:** Анатолий Игнатьевич, расскажите, пожалуйста, о ваших контактах с иностранными учеными.

**А.Г.:** На защиту моей диссертации официальным оппонентом, как я уже говорил, был приглашен заведующий кафедрой этнографии и антропологии исторического факультета ЛГУ Рудольф Фердинандович Итс. С тех пор мы стали поддерживать тесные научные связи с кафедрой. Трое выпускников-историков — активных участников нашей экспедиции: Р.И. Бравина, Ф.Ф. Васильев и П.А. Слепцов — прошли аспирантуру при кафедре этнографии и антропологии исторического факультета ЛГУ и успешно защитили кандидатские диссертации. Рудольф Фердинандович имел связи со многими зарубежными научными учреждениями, которые через него стали направлять к нам на кафедру своих сотрудников-стажеров.

В 1986 г. у меня на кафедре проходила стажировку Марджери Мандельштам Балзер из Колумбийского университета. Затем — Жан Каро, старший научный сотрудник Парижской национальной библиотеки, занимался переводом Олонхо. Общую стажировку проходила Фрэнсис Кули из Англии. В конце 1980-х годов Рудольф Фердинандович направил к нам на кафедру Пиерса Витебского из Кембриджского университет. Я познакомил его с профессором нашей кафедры А.Н. Алексеевым, он взял над ним шефство. Они продолжают работать до сих пор, в основном, по программе оленеводства и современной жизни малых народов Севера Якутии.

В последние десять лет в СВФУ работала совместная якутско-французская экспедиция, руководимая со стороны французов проф. Тулузского университета Эриком Крубези, со стороны нашего университета — проф. А.Н. Алексеевым (тогда ректором университета). В работе экспедиции в качестве консультантов принимали участие мои ученики, к. и. н. С.К. Колодезников и В.В. Попов. Со временем наше сотрудничество с Р.Ф. Итсом переросло в дружбу. Он



был прекрасным человеком и интересным собеседником, много рассказывал о своей жизни, как рано потерял отца, который был репрессирован, как они были разлучены с матерью, и он оказался в детском доме. Будучи эстонцем, он фактически не знал своего языка, поэтому не хотел возвращаться на родину. Рудольф Фердинандович прожил интересную, плодотворную жизнь. К глубокому сожалению, он скоропостижно скончался в расцвете творческих и жизненных сил в 1990 г. на 62-м году жизни.

**С.А.:** Как вы оцениваете то, что сейчас происходит в якутской этнографии?

**А.Г.:** Положительно. Все идет так, как и полагается. В Институте гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов, а также на историческом факультете СВФУ молодые ученые активно работают над разработкой перспективных тем в области этнологии и социальной антропологии, связанных с современным состоянием народа в социальном, экономическом, демографическом плане. Это направление — слияние родственных гуманитарных наук — берет начало еще в 1960–1970-е годы.

**С.А.** Большое спасибо за интересное интервью, Анатолий Игнатьевич!

*Расшифровка текста — М.Э. Сысоева*

### Interview

Alymov S. S., Gogolev A. I. For an ethnographer, the field is the main source of studying past and present culture [Dlia etnografa pole iavliaetsia glavnyim istochnikom izucheniia proshloi i nastoiashchei kul'tury] *Anthropologies*, 2024, no 1, pp. 6–16, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2024-1/6-16>

© Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Alymov S. S. | [alymovs@mail.ru](mailto:alymovs@mail.ru) | <https://orcid.org/0000-0001-9988-9556> | Institute of Ethnology and Anthropology RAS, senior researcher

### Abstract

In an interview, S.S. Alymov discusses with ethnographer A.I. Gogolev his intellectual biography and the development of ethnology in Yakutia. In the first part, A.I. Gogolev talks about his development as a scholar in the 1960–1970s. He pays great attention to his teachers and contacts with scholars in Moscow and Leningrad. Then, the interlocutors discuss the study of the ethnogenesis of the Yakuts, shamanism, the development of Yakut ethnology and cooperation with foreign anthropologists.

**Keywords:** history of anthropology, shamanism, ethnogenesis, Yakuts, A.I. Gogolev



© И.В. Октябрьская

## Российская семиотика – якутский вектор. Тенденции развития рубежа XX–XXI вв.

**Ключевые слова:** этнография, этнология Якутии, семиотическая/символическая антропология, культурное наследие, этничность, национальное самосознание.

В статье идет речь о тенденциях становления и развития якутского центра этнографии/этнологии. На рубеже XX–XXI вв. оно было связано с освоением методологии семиотики. Становление семантической/символической антропологии в Якутии опиралось на поиски и открытия российской и мировой гуманитарной науки. Структурно-семиотический подход позволил, отказавшись от стадильно-типологических оценок, перейти к характеристике «устройства и языка» традиционной культуры — от вещного мира до мифоритуальной сферы. При анализе текстов якутской культуры на его основе были выделены структуры, связанные с темой творения в обрядах и эпике. Креационный потенциал, возникший на основе алгоритма, заданного семиотикой, транслировался в социокультурные практики региона. Исследования якутских ученых были взяты за основу при разработке концепции и символического контента национального праздника Ысыах; они определили практики сохранения и популяризации сказительской традиции олонхо. Становление якутской семиотики сопровождало процесс актуализации самосознания этнонационального сообщества Республики Саха (Якутия).

Когда в 2011 г. Республика Саха (Якутия) в составе Российской Федерации, отметила двадцать лет с момента провозглашения суверенитета, в российской гуманитарной науке заговорили о сибирской (якутской) семиотической школе. В том же 2011 г. в одном из номеров «Северо-Восточного гуманитарного вестника» семиотика была обозначена в качестве ключевого для этнологии/антропологии Якутии направления (Данилова 2011). Ее становление опиралось на поиски и открытия российской и мировой гуманитарной науки XIX–XX вв.

Известно, что истоки семиотики — науки, изучающей естественные и искусственные языки в качестве знаковых систем, восходят ко второй половине XIX в., когда на основе идей В. фон Гумбольдта появились лингвистико-гносеологические концепции Х. Штейнталя, В. Вундта, А.А. Потебни. Согласно взглядам российского лингвиста и философа А.А. Потебни мышление

**Октябрьская Ирина Вячеславовна** – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник ИАЭТ СО РАН, профессор НГУ. e-mail: siem405@yandex.ru orcid.org/0000-0002-4190-9478.

**Для цитирования:** Октябрьская И.В. Российская семиотика – якутский вектор. Тенденции развития рубежа XX–XXI вв. // Антропологии/Anthropologies. 2024. No 1. С. 17–30. <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2024-1/17-30>.



развивалось в тесной связи с языком, который, как и фольклор, был связан с «народной психологией». В теории символических форм Э. Кассирера язык выступал как одна из них, наряду с религией, мифологией, культурой и наукой, моделирующая окружающий мир.

Институциональное начало семиотики было связано с логико-философским направлением Ч. Пирса и Ч. Морриса и лингвистическими исследованиями Ф. де Соссюра начала XX в. Именно Ч. Пирс ввел в научный оборот термин «семиотика», а Ф. де Соссюр «семиология». Большую роль в становлении семиотики в России и Европе сыграли Московский лингвистический кружок, русская «формальная школа» в литературоведении, Пражская лингвистическая школа, Копенгагенский лингвистический кружок.

В начале XX в. семиотическое (структурно-семиотическое) направление в России развивалось очень активно. Метод структурного анализа на материалах фольклора был разработан в трудах В.Я. Проппа. Один из вариантов его применения в сфере эстетики был обоснован Г.Г. Шпетом. В 1928 г. Р.О. Якобсон и Ю.Н. Тынянов опубликовали работу, где сформулировали принципы структурного изучения языка и литературы в их отношении к культуре. С 1920-х годов начал исследовательскую деятельность М.М. Бахтин, который на материалах русской литературы рассматривал семиотику как способ постижения основ творчества в контексте культурного диалога. В 1935 г. О.М. Фрейденберг защитила докторскую диссертацию «Поэтика сюжета и жанра (период античной литературы)», в которой предвосхитила исследования «археологии культуры» в рамках символической антропологии. Известным членом Московского лингвистического кружка был П.Г. Богатырев, который занимался изучением обрядов, народного театра и фольклора и одним из первых стал рассматривать народную культуру как семиотическую систему.

Начавшийся в 1920-е годы подъем семиотики в России уже к концу 1930-х годов был остановлен в результате идеологического прессинга и репрессий. Россию покидали оппозиционно настроенные ученые, среди которых был и Р.О. Якобсон, чья научная карьера состоялась уже в США. Интерес к семиотическим исследованиям в стране возродился в ходе идейно-политической и культурной либерализации 1960-х годов. Тогда стали вновь выходить публикации В.Я. Проппа, М.М. Бахтина, О.М. Фрейденберг. Появились переводы европейских авторов. Сложилась московско-тартуская школа изучения знаковых систем, которая объединила лингвистов, литературоведов, культурологов, таких как Ю.М. Лотман, З.Г. Минц, И.А. Чернов, В.Н. Топоров, В.В. Иванов, Б.А. Успенский, Ю.С. Степанов, С.Ю. Неклюдов и др. Структурно-семиотический метод в их работах органично соединялся с историческим подходом к языку, фольклору, литературе и культуре.

Особенно заметную роль в развитии советской семиотики сыграл представитель тартуской школы Ю.М. Лотман. В 1969 г. он вошел в число основателей Международной организации семиотических исследований (IASS). Среди ее лидеров были признанные ученые США, Франции, Италии и др. стран: Р.О. Якобсон, А. Греймас, К. Леви-Стросс, Ю. Кристева, Э. Бенвенист, А. Мартине, Р. Барт, У. Эко.



В серии работ Ю.М. Лотманом было введено понятие «семиосфера» как семиотическое пространство культуры — совокупность знаковых (вторичных моделирующих) систем, с помощью которых сообщество сохраняло историческую память и самосознание, поддерживало внутренний диалог и свое единство. Каждый продукт человеческой деятельности рассматривался представителями московско-тартуской школы как своеобразный текст, а вся культура — как гипертекст (текст текстов), имеющий определенную структуру и смысл, предопределенные естественным (этническим) языком (Лотман 1970; 1996).

На изучение текстов мифологии в широком культурном контексте было ориентировано творчество одного из лидеров московской школы В.Н. Топорова. Опираясь на исследования В.Я. Проппа, Р.О. Якобсона, на методы структурной антропологии К. Леви-Стросса и др., он предпринял попытку реконструкции универсальной концепции мира, определяющей модель культуры; ввел понятие «основного мифа» как выражение глобальной креации. Единство языка, мифа, ритуала и инструментария культуры определило концепцию ученого. Она оказала большое влияние на становление семиотической/символической антропологии — направления, которое возникло на основе адаптации структурно-семиотического подхода к оценке этнических и культурных традиций (Топоров 1983, 1995).

В сложном переплетении российских, европейских и англо-американских исследовательских подходов происходило развитие советской семиотики в 1970–1980-е годы. Ее интересы из сферы лингвистики и литературоведения распространялись в сферу социокультурных процессов, повседневности, искусства, коммуникаций и т. д. Количество работ, ориентированных на структурно-семиотический подход в прикладных историко-культурных, этнографических, фольклорных исследованиях росло.

С начала 1970-х годов стали выходить публикации С.Ю. Неклюдова (позже одного из ведущих фольклористов России, основателя Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ), посвященные проблемам типологии и семиотики литературы и фольклора, главным образом монгольских народов (Неклюдов 1977; 1984). К представителям семиотической антропологии принадлежал этнограф-славист (тартуской — Санкт-Петербургской школы) А.К. Байбурин. В 1975 г. он представил кандидатскую диссертацию «Русские народные обряды, связанные со строительством жилища», в 1995 г. — докторскую «Семиотические аспекты функционирования традиционной культуры восточных славян», где особое внимание уделит пространственным кодам и оппозициям. В публикациях 1980–2000-х годов ученым была реализована методика структурного изучения обрядности и обосновано понятие «семиотический статус» вещей (Байбурин 1983).

В 1982 г. ученый-африканист В.Н. Иорданский выпустил книгу «Хаос и гармония», где поставил и решил задачу структурного описания традиционного сознания (и знакового поведения) народов Тропической Африки; раскрыл их представления о времени, пространстве, личности. В 1983 г. в Ереване вышла монография Л.А. Абрамяна «Первобытный праздник и мифология». В 1984 г. представитель московского круга семиотиков Е.С. Новик защитила кандидатскую диссертацию «Типология и функции шаманского об-



ряда (на материале сибирских традиций)», в которой с опорой на структурно-семиотический подход обозначила возможность изучения шаманских камланий как текстов в рамках системного описания мифоритуальных практик культуры. Рассматривая и обряд, и фольклор в качестве вторичных моделирующих систем (сопоставимых по своей структуре и смыслу), она акцентировала их роль в качестве регуляторов поведения и механизма воспроизведения институтов и норм социума как самоорганизующейся системы (*Иорданский* 1982, *Абрамян* 1984, *Новик* 1984).

Работы А. К. Байбурина, Л. А. Абрамяна, Е. С. Новик, В. Н. Иорданского, С. Ю. Неклюдова, а также Ю. М. Лотмана и В. Н. Топорова в 1970–1990-е годы стали очень популярны среди этнографов Сибири, занимавшихся изучением соционормативной культуры индигенных сообществ региона. К этому времени эволюционная парадигма, ориентированная на этническую дискретность, стадиальность, историко-генетическую преемственность и типологичность, во многом утратила свою актуальность.

Эволюционная парадигма являлась основной в период становления советской гуманитарной науки — в Якутии Институт языка и культуры был создан еще в 1935 г. Перспективы развития этого и других национальных центров Сибири к концу XX в. связывались с обновлением методологического аппарата. Освоение структурно-семиотического подхода позволило, отказавшись от стадиально-типологических оценок, перейти к характеристике «устройства и языка» этнических культур региона. Этот подход был последовательно использован томскими, новосибирскими исследователями Э. Л. Львовой, И. В. Октябрьской, М. С. Усмановой, А. М. Сагалаевым в серии книг «Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири». Трилогия, созданная в 1988–1991 гг., рассматривала ауθενтическую культуру регионального тюркского сообщества как гипертекст, структуру которого определяли коды, знаки и символы, описывающие взаимодействие природы, человека и общества. Впервые на сибирском материале на основе использования структурно-семиотического подхода авторы превратили культурный континуум из совокупности элементов в систему знаковых характеристик, которые объединяли семантику и прагматику всех сфер существования этнического сообщества (*Львова, Октябрьская, Усманова, Сагалаев* 1988, 1989; *Сагалаев, Октябрьская* 1990).

Эффективность такого подхода, позже многократно подтвержденная исследованиями этнологов и фольклористов Сибири, предопределила широкое использование инструментария семиотики для описания традиционных культур — от вещного мира до мифоритуальной сферы. С освоением и трансформацией ее методов было связано развитие якутской этнографии/этнологии/антропологии рубежа XX–XXI вв.

Во многом пионерный характер в развитии этого направления имели работы Е. Н. Романовой. Выпускница Ленинградского университета и аспирантуры МАЭ РАН, в 1987 г. она защитила кандидатскую диссертацию, посвященную якутскому празднику Ысыах. С опорой на разработки А. К. Байбурина, Л. А. Абрамяна, В. Н. Топорова в оценке устойчивых культурных форм, функционирующих как текст и восходящих к «основному мифу», исследователь рассмотрела структуру Ысыаха — праздника летнего обновления природы и общества. Анализ его сценария и символов позволил сделать вывод, что



«концепцию» древнего ритуала определяла тема творения мира, когда люди и боги возвращались к исходной точке, где соединялось прошлое, настоящее и будущее и наступало сакральное время пророчеств.

При этом креационный потенциал, возникающий на основе исследовательского алгоритма, заданного семиотикой, переносился в прагматику социокультурной реальности. Исследования Е. Н. Романовой и ее коллег были положены в основу разработки концепции, ритуальной инфраструктуры и символического контента якутского праздника Ысыах, который в масштабах общественно-политического дискурса рассматривался как воплощение суверенности и возрождения. В 1992 г. он получил статус государственного и стал главным праздником Республики Саха (Якутия). Монография Е. Н. Романовой «Якутский праздник Ысыах: истоки и представления» 1994 г. подвела итог этого проекта и обозначила перспективу в развитии дальнейших структурно-семиотических исследований (*Романова 1994*).

Период 1990-х годов прошел под знаком изучения мифоритуальных практик в традиционной культуре якутов. Исследовательский проект Якутского центра, ориентированный на эту проблематику, опирался на ресурсы семиотики. Результатом стало выделение фольклорного и обрядового комплекса, связанного с преодолением неблагополучия (по В.В. Проппу — недостачи) в сообществе. Была выделена основная схема мифоритуального сценария, моделирующая утраченное равновесие и обеспечивающая возврат общества к ситуации первотворения. Развитие исследований было задано подготовкой докторской диссертации Е.Н. Романовой «Мифология и ритуал в якутской традиции». Работу исследователь завершила в 1999 г.; в 1997 г. вышла из печати ее монография «Люди солнечных лучей с поводами за спиной: судьба в контексте мифоритуальной традиции якутов» (*Романова 1997*).

Появление этих работ отвечало вызовам этно- и социокультурной реальности. В Якутии 1990-х годов шли активные поиски новых культурных и мировоззренческих ориентиров — были зарегистрированы объединения, исповедующих религию светлых божеств Айыы, — «Аар Айыы итэбэлэ» и «Кут-Сур»; получило распространение движение тенгрианства, стали популярны неошаманские практики; возрождалось ремесло и культ кузнецов, вступили в силу программы развития народных художественных промыслов и этнодизайна, создавались этнические кулинарные бренды и т. д.

Интерес к традиции предполагал воссоздание «азбуки культуры» (по Ю. Лотману) как системы взаимодействия человека и мира, воплощенной в знаковых мифоритуальных моделях. Точкой отсчета в этой системе являлись креационный миф и ритуал первотворения, с которыми корреспондировали наиболее значимые социальные и культурные технологии — сценарии человеческой судьбы, повседневности и праздников, ремесленные, сакральные и сказительские практики якутов.

Описанием этой цельной и многоуровневой системы стала докторская диссертация Е.Н. Романовой. Сведенные воедино «тексты» (язык, фольклор, ритуалы, этикет, житейские и шаманские заповеди и пр.) автор обозначила как постоянно творимый, опирающийся на общеизвестный «алфавит (азбуку) культуры», гипертекст, смысловая перспектива которого, будучи бесконечной,



была ориентирована на установление гармонии в обществе. В ходе интеллектуального творчества семиотический процесс «означивания» мира неотвратимо превращался в его «обретение» на личностном и этническом уровне.

В итоге одна из основных функций знаковых систем — быть инструментом отображения/познания/созидания мира — была последовательно реализована в работе Е.Н. Романовой «Мифология и ритуал в якутской традиции». Особое значение имела в ней четвертая глава «О роли этнографа сегодня: символические тексты современной культуры». Ее завершал вывод автора, имевший характер творческого манифеста: «„Культуротворчество“ национальной интеллигенции сегодня и есть „проживание“ мифологических текстов новой жизнью. Интерпретация символических текстов в современном обществе на примере мифотворчества национальной интеллигенции, изучения феномена современного шаманства, традиционных верований приводит исследование к важному выводу, что в Якутии идет процесс создания новой системы символов и ценностей, опирающийся на программу символической коммуникации, мифологической символики традиционной культуры. Таким образом, автор солидаризируется с положением Э. Смита о символе, мифе и памяти как важнейших компонентах „ядра этничности“» (Романова 1999: 40).

На рубеже нового тысячелетия исследования с использованием семиотического подхода якутских этнографов открывали новые горизонты понимания и толкования культуры и мировоззрения народа в динамике традиций и новаций. Прорывным стал 2000 год, когда появилась серия работ, в том числе: В.Е. Васильев «Древние истоки культа божеств Айыы: По фольклорно-этнографическим материалам саха»; Л.И. Новгородова «Тема творения в традиционной культуре якутов: Семантика фольклорного и ритуального текста»; Н.Н. Стручкова «Семантика основных движений якутского хороводного танца»; Р.И. Бравина «Концепция жизни и смерти в культуре этноса: Реконструкция, традиции и современность. На материале культуры Саха» и т.д. (Васильев 2000, Новгородова 2000, Стручкова 2000, Бравина 2000 и др.).

Основным центром семиотики в Саха (Якутии) в 2000-е годы выступал Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН (до 2008 г. Институт гуманитарных исследований, ранее — Институт языка и культуры), объединивший ведущих языковедов, фольклористов и этнографов республики. Общие проекты с Арктическим государственным институтом культуры и искусств и Северо-Восточным федеральным университетом им. М.К. Аммосова и другими академическими и вузовскими структурами сформировали единое пространство системной оценки и воспроизводства мифоритуальной традиции саха-якутов.

При этом фольклорные и лингвистические исследования в Якутии корреспондировали с поисками, которые в области семиотики языка, фольклора и литературы вели ученые гуманитарных научных центров России и зарубежья. В 1996 г. на базе Института филологии СО РАН был создан журнал «Дискурс: коммуникация — образование — культура». В 2000 г. его сменило издание «Критика и семиотика», первый номер которого открывала программная статья основателей И.В. Силантьева, Ю.В. Шатина и А.А. Дерябина «О критике и семиотике». В ней семиотика была определена как «универсальный принцип уснения жизни» (Силантьев, Шатин, Дерябин 2000). Но-



вый журнал объединил усилия новосибирской и московской школ академика Ю.С. Степанова; подхватил эстафету «Трудов по знаковым системам» Тартуского университета; стал площадкой широкого диалога ведущих семиотических центров России и мира.

В масштабах российского академического дискурса с участием сибирских центров в развитии семиотики, теории коммуникации и знаковых систем отрабатывались технологии во взаимодействии гуманитарных наук; получила дальнейшее развитие лингвокультурология. При этом, осваивая актуальные тренды на протяжении 1990–2000-х годов, якутские ученые устойчиво ориентировались на структурно-типологический подход, предполагающий жанровую типизацию и текстологический анализ фольклора. Очень большое внимание уделялось изучению эпического искусства олонхо, которое обладало исключительно высоким статусом в якутском сообществе.

Известно, что первые записи якутских сказаний были сделаны еще в середине XIX в. Вершиной эпики было признано олонхо «Нюргун Боотур Стремительный», воссозданное и переведенное на русский язык в 1920–1930-е годы основоположником якутской советской литературы П.А. Ойунским. Олонхо традиционно считали устной летописью народа; его становление связывали с развитием этнического самосознания.

Системный анализ якутского эпоса и шире — фольклора в целом был связан с подготовкой аннотированного свода «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока», который был инициирован в 1983 г. сектором фольклора Института истории, филологии и философии СО РАН СССР (ныне Института филологии СО РАН) при поддержке региональных центров. В 1995 г. в четвертом томе серии вышел якутский героический эпос «Кыыс Дэбиллий». Ответственным редактором тома стал С.Ю. Неклюдов. Позднее при участии ведущих тюркологов — этнографов и фольклористов Н.А. Алексеева и Н.В. Емельянова вышли из печати подборки обрядовой поэзии и народных сказок якутов, а также эпос «Могучий Эр Соготох».

В 2001 г. в республике началось издание 21-томной серии «Саха боотурдара» («Якутские богатыри»). В 2005 г. решением ЮНЕСКО олонхо было объявлено шедевром нематериального культурного наследия человечества и в 2008 г. официально включено во всемирный репрезентативный список.

Высокий общественный запрос на актуализацию эпической традиции и масштабные наработки якутских фольклористов предопределили организацию практико-ориентированных, междисциплинарных исследований в этой сфере. В 2010 г. в структуре Северо-Восточного федерального университета был выделен Институт Олонхо, на который возложили ответственность за формирование и распространение научного понимания природы якутского героического эпоса. В осмыслении этой темы ученые опирались на семиотический подход.

Появилась серия работ, в том числе: Романова Е. Н. «Священные места Якутии: традиции и современность» (2012 г.), Н.Н. Кожевников, В.С. Данилова «Семиотические системы в якутском героическом эпосе олонхо» (2018 г.), М.Т. Сатанар, В.В. Илларионов «Модель мира саха: семантика в ракурсе гео-



метрии форм (на материале якутского эпоса)» (2018), А.А. Кузьмина «Представления о сотворении мира в эпическом фольклоре якутов» (2022). Издание в 2022 г. олонхо «Хардааччы Бэргэн» сказителя А.Т. Титарова сопровождали очерки Н.В. Покатиловой, Е.Н. Романовой, В.С. Никифоровой, раскрывающие особенности поэтики и мифологические основы эпического повествования (Романова 2012; Кожевникова, Данилова 2018; Сатанар, Илларионов 2018; Кузьмина 2022; Романова, Никифорова 2022; Покатилова 2022).

Работая с эпическим материалом, ведущие тюркологи — этнографы, языковеды и фольклористы Якутии открывали семиотическое пространство олонхо как «концептуальное» обоснование мифоритуальной культуры, апеллирующее к основному креационному мифу народа саха. И потому с их подачи государственный общереспубликанский праздник Саха (Якутии) с 2006 г. стали отмечать в формате Ысыах Олонхо.

Наука, опираясь на современные методы (в том числе структурно-семиотический подход), выступала инструментом преобразования общества, обеспечивала его модернизацию на основе сохранения языка и культурного наследия. Пространство якутской культуры восстанавливалось и интерпретировалось как знаковая динамичная многоуровневая система в единстве всех ее составляющих.

К 2019 г. завершилась работа над изданием богатырской серии олонхо, в которой были представлены сказительские традиции всех улусов Якутии. Были введены в научный оборот архивные материалы ЯНЦ СО РАН, опубликованы рукописи выдающихся якутских исследователей начала XX в. Г.В. Ксенофонтова, С.И. Боло, А.А. Саввина и др. С появлением сборника «Шаман. Сведения о шаманах и шаманстве» в 1993 г. началось широкое издание материалов сакральных практик якутов. С 2000-х годов одна за другой выходили работы С.И. Петровой «Обрядовая одежда народа Саха» (2002), А.Г. Лукиной «Традиционные танцы саха: идеи, образы, лексика» (2005 г.), Е.П. Слепцова «Якутский шаманизм в контексте архаичных символических систем: мифология и ритуал» (2009), Н.К. Даниловой «Традиционное жилище народа саха» (2011), К.М. Яковлевой, А.Н. Прокопьевой «Архаика: украшения якутов XIV–XVIII вв.» (2020) и др. В общество возвращалось знание языка и традиционных технологий; исчезали лакуны; информационное поле культурного гипертекста уплотнялось.

Очень важным итогом многолетних усилий по воссозданию якутской культуры как всеобъемлющей знаковой системы, где с помощью особых кодов выстраивались сценарии бытия, стали многочисленные словари и атласы в формате билингвы. Один из самых интересных проектов в этой сфере был завершен в 2024 г. с изданием «Иллюстрированного словаря мифологических символов и сложных для восприятия якутских слов: по произведениям школьной программы».

Это издание стало своеобразной адаптацией к запросам этнического общества стратегии развития семиотики, которую еще в 2005 г. на страницах журнала «Критика и семиотика» обозначил один из лидеров московской школы лингвосемиотики В.В. Фещенко. В работе «О внешних и внутренних горизонтах семиотики» автор поставил задачу развития «глубинной семиотики»,



призванной установить принципы индивидуального языкового сознания, «исследовать внутренний язык как творимый и творящий микрокосмос» (Фещенко 2005).

Интерес к глубинной семиотике у этнологов и антропологов Якутии во главе с Е.Н. Романовой был реализован в серии творческих, выставочных и кинопроектов, каждый из которых был связан с поиском образов, знаков и смыслов этнокультурной реальности республики рубежа XX–XXI вв.

Определяющим в создании языка национального искусства Саха (Якутии), и прежде всего кино, стала стратегия самопознания и самоопределения творца — личности и народа — во времени и пространстве глобального мира. Не случайно первый полнометражный игровой фильм, снятый режиссером А.С. Романовым в 1993 г. и ознаменовавший открытие студии Сахафильм, назывался «Орто Дойду / Срединный мир». Это был фильм-реконструкция, созданный при участии этнографа Е.Н. Романовой. Его фабулу определяла последовательность ритуалов жизненного цикла, которые сопровождали становление человека. Языком фильма стал освоенный авторами на глубинном уровне язык традиционных обрядовых (восходящих к мифу креации) текстов.

Вспоминая об этом проекте в очерке, посвященном языку и текстам современного якутского кино, Е.Н. Романова написала: «Превращение события в текст культуры по биографической модели ориентировало культуру на сохранение имени как знака. Так, у нас появились свои имена: Уот Ай-архан (режиссер Алексей Романов) и Кэрэмэн Сата (Романова Екатерина). В титрах „Срединного мира“ впервые были приведены наши якутские имена в знак „возвращения“ нашей этнической идентичности. Одним из важных этнообъединяющих маркеров якутского кино стало обретение своего „голоса“. „Срединный мир“ Алексея Романова — это фильм для тех, кто искренне хочет понять свои корни, познать свою аутентичную культуру и мировоззрение, свою самобытность, и заглянуть в прошлое, чтобы увидеть будущее. В 2023 г. в первом номере журнала „Искусство кино“ фильм Алексея Романова вошел в список 10 фильмов рубрики „Фильмы и сериалы, которые помогают жить“» (Романова 2024: 83–84). Инструментом его сотворения, а затем постижения в пространстве культуры и самосознания народа саха стала российская якутская семиотика, которая сформировалась как направление на рубеже XX–XXI вв.

Таким образом, становление сибирской/якутской семиотической школы сопровождало процесс актуализации этнического, этнонационального самосознания в республиканском сообществе. Ориентация на концепции и методы семантической антропологии (на структурно-семиотический подход) являлась основной познания и созидания мира якутской культуры для поколения исследователей и творческой элиты рубежа XX–XXI вв. Прочтение ее текстов на основе универсальных знаковых структур делало их соразмерными и сопоставимыми с глобальным гипертекстом. Это нивелировало деколониальный, индигенный дискурсы, рождающие риски изоляционизма. Якутская гуманитарная наука, рассматривая национальное культурное наследие как часть российского и мирового культурного пространства, ориентировалась на широкий академический диалог. Это определяло ее реальность и перспективы.



## Литература

- Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л.: Наука, 1983. 188 с.
- Бравина Р. И.* Концепция жизни и смерти в культуре этноса: реконструкция, традиции и современность: на материале культуры саха. Автореф. дис... д.и.н. Якутск, 2000. 47 с.
- Васильев В. Е.* Древние истоки культа божеств Айыы: По фольклорно-этнографическим материалам Саха. Автореф. дис... к.и.н. Улан-Удэ, 2000. 20 с.
- Данилова Н. К.* Екатерина Назаровна Романова (к 50-летию со дня рождения) // Северо-Восточный гуманитарный вестник. 2011. № 2(3). С. 133–135.
- Иорданский В. Б.* Хаос и гармония. Звери, люди, боги. Очерки африканской мифологии. М.: Наука, 1982. 343 с.
- Кожевников Н. Н., Данилова В. С.* Семиотические системы в якутском героическом эпосе олонхо // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М.К. Аммосова. Серия Эпосоведение. № 2 (10). С. 76–84.
- Кузьмина А. А.* Представления о сотворении мира в эпическом фольклоре якутов // *Studia Litterarum*. 2022. Т. 7, № 2. С. 248–260.
- Лотман Ю. М.* Статьи по типологии культуры. Материалы к курсу теории литературы. Тарту: Тартуский государственный университет, 1970. Вып. 1. 106 с.
- Лотман Ю. М.* Внутри мыслящих миров. Человек — текст — семиосфера — история. М.: Языки русской культуры, 1996. 464 с.
- Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Усманова М. С., Сагалаев А. М.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1988. 227 с.
- Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1989. 243 с.
- Неклюдов С. Ю.* О функционально-семантической природе знака в повествовательном фольклоре // Семиотика и художественное творчество. М.: Наука, 1977. С. 193–228.
- Неклюдов С. Ю.* Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции. М.: Наука, 1984. 309 с.
- Новгородова Л. И.* Тема творения в традиционной культуре якутов: Семантика фольклорного и ритуального текста. Автореф. дис... к.и.н. Якутск, 2000. 24 с.
- Новик Е. С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт сопоставления структур. М.: Главная редакция восточной литературы, 1984. 304 с.



- Полатилова Н. В.* Олонхо «Хардааччы Бэргэн» А.Т. Титарова: к поэтике эпического повествования // Титаров А. Т. Олонхо Хардааччы Бэргэн. Новосибирск: Наука, 2022. С. 9–21.
- Романова Е. Н.* Якутский праздник Ысыах: Истоки и представления. Новосибирск: Наука, Сиб. изд. фирма, 1994. 160 с.
- Романова Е. Н.* Люди солнечных лучей с поводьями за спиной: судьба в контексте мифоритуальной традиции якутов. М.: ИЭА РАН, 1997. 200 с.
- Романова Е. Н.* Мифология и ритуал в якутской традиции. Автореф. дис... д.и.н. М., 1999. 45 с.
- Романова Е. Н.* Священные места Якутии: традиции и современность // Материалы научно-методического семинара «Образы евразийских пространств: пути, перекрестки, святые места». Новосибирск: ИАЭТ СО РАН, 2012. 309–316 с.
- Романова Е. Н., Никифорова В. С.* Мифология воинской доблести в олонхо «Хардааччы Бэргэн» А.Т. Титарова: верхневиллойская традиция // Титаров А. Т. Олонхо Хардааччы Бэргэн. Новосибирск: Наука, 2022. С. 22–31.
- Романова Е. Н.* Цвет снега: северность и киноязык холодной земли (ландшафт и пространство смыслов) // Якутское кино. Путь самоопределения. М.: Музей современного искусства «Гараж», 2024. С. 83–84.
- Сагалаев А. М., Октябрьская И. В.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 1990. 209 с.
- Сатанар М. Т., Илларионов В. В.* Модель мира саха: семантика в ракурсе геометрии форм (на материале якутского эпоса) // Российский гуманитарный журнал. 2018. Т. 7, № 6. С. 471–479.
- Силантьев И. В., Шатин Ю. В., Дерябин А. А.* О критике и семиотике // Критика и семиотика. 2000. № 1–2. С. 5–9.
- Стручкова Н. А.* Семантика основных движений якутского хороводного танца осуохай. Автореф. дис... к.и.н. Улан-Удэ, 2000. 17 с.
- Титаров А. Т.* Хардааччы Бэргэн олонхо. Новосибирск: Наука, 2022. 199 с.
- Топоров В. Н.* Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М.: Наука, 1983. С. 227–284.
- Топоров В. Н.* Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное. М.: Изд. группа «Прогресс-Культура», 1995. 624 с.
- Фещенко В. В.* О внешних и внутренних горизонтах семиотики // Критика и семиотика. 2005. Вып. 8. С. 6–43.



### Research article

Oktyabrskaya I. V. Russian semiotics — the Yakut vector. Trends in the development of the turn of the 20–21 centuries [Rossiiskaia semiotika — yakutskii vektor. Tendencii razvitiia rubezha 20–21 vv.] *Anthropologies*, 2024, no 1, pp. 17-30, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2024-1/17-30>

Oktyabrskaya I. V. | [siem405@yandex.ru](mailto:siem405@yandex.ru), [orcid.org/0000-0002-4190-9478](https://orcid.org/0000-0002-4190-9478) | Institute of Archaeology and Ethnography, Siberian Branch, Russian Academy of Sciences, Leading Researcher

### Abstract

The article deals with the trends in the formation and development of the Yakut Center of ethnography/ethnology. At the turn of the XX–XXI centuries it was associated with the development of the methodology of semiotics. The formation of semantic/symbolic anthropology in Yakutia was based on the search and discoveries of Russian and world humanities. The structural-semiotic approach made it possible, abandoning the stadial-typological assessments, to proceed to the characterization of the «structure and language» of traditional culture — from the material world to the mythological sphere. Analyzing the texts of the Yakut culture, structures related to the theme of creation in rituals and epics were identified on its basis. The creational potential, which arose on the basis of an algorithm set by semiotics, was translated into the socio-cultural practices of the region. The research of Yakut scientists was taken as a basis for the development of the concept and symbolic content of the national holiday Ysyakh; they determined the practices of preserving and popularizing the Olonkho storytelling tradition. The formation of Yakut semiotics accompanied the process of actualization of the identity of the ethno-national community of the Republic of Sakha (Yakutia).

**Keywords:** Ethnography, ethnology of Yakutia, semiotic/symbolic anthropology, cultural heritage, ethnicity, national identity

### References

- Baiburin, A.K. 1983. *Zhilishche v obryadakh i predstavleniakh vostochnyh slavian* [Dwelling in the rituals and representations of the Eastern Slavs]. L.: Nauka.
- Bravina, R.I. 2000. *Koncepciiia zhizni i smerti v culture etnosa: rekonstrukciia, tradicii i sovremennost'*: Na materiale kultury saha [The concept of life and death in the culture of an ethnic group: reconstruction, traditions and modernity: based on the material of the Sakha culture]. Abstract of a PhD dissertation. Yakutsk.
- Danilova, N.K. 2011. Ekaterina Nazarovna Romanova (k 50-letiiu so dnia rozhdeniia) [Ekaterina Nazarovna Romanova (on the 50th anniversary of her birth)]. *Severo-Vostochnyi gumanitarnyi vestnik*, 2, 3: 133–135.
- Feshchenko, V.V. 2005. O vneshnikh i vnutrennikh gorizontakh semiotiki [On the external and internal horizons of semiotics]. *Kritika i semiotika*, 8: 6–43.
- Iordanskii, V.B. 1982. *Haos i harmoniia. Zveri, liudi, bogi. Ocherki afrikanskoi mifologii* [Chaos and harmony. Animals, people, gods. Essays on African Mythology]. M.: Nauka.



- Kozhevnikov, N.N., Danilova, V.S. Semioticheskie sistemy v yakutskom geroicheskom epose olonkho [Semiotic systems in the Yakut heroic epic olonkho]. *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M.K. Ammosova, Seriya Eposovedenie*, 2, 10: 76–84.
- Kuzmina, A.A. 2022. Predstavleniia o sotvorenii mira v epicheskom folklоре yakutov [Ideas about the creation of the world in the epic folklore of the Yakuts]. *Studia Litterarum*, 7, 2: 248–260.
- Lotman, Iu.M. 1970. Stat'i po tipologii kultury. Materialy k kursu teorii literatury [Articles on the typology of culture. Materials for the course of literary theory]. Tartu: Tartuskii gosudarstvennyi universitet, 1.
- Lotman, Iu.M. 1996. *Vnutri mysl'nykh mirov. Chelovek — tekst — semiosfera — istoriia* [Inside the thinking worlds. Man — text — semiosphere — history]. M.: Iazyki russkoi kultury.
- Lvova, E.L., Oktiabr'skaia, I.V., Sagalaev, A.M., Usmanova, M.S. 1988. *Tradicionnoe mirovozzrenie tiurkov Iuzhnoi Sibiri: Prostranstvo i vremia. Veshchnyi mir* [The traditional worldview of the Turks of Southern Siberia: Space and time. The Material world]. Novosibirsk: Nauka.
- Lvova, E.L., Oktiabr'skaia, I.V., Sagalaev, A.M., Usmanova, M.S. 1989. *Tradicionnoe mirovozzrenie tiurkov Iuzhnoi Sibiri. Chelovek. Obshchestvo* [The traditional worldview of the Turks of Southern Siberia. Human. Society]. Novosibirsk: Nauka.
- Nekliudov, S. Iu. 1977. O funktsionalno-semanticheskoi prirode znaka v povestvovatel'nom folklоре [On the functional and semantic nature of the sign in narrative folklore]. *Semiotika i khudozhestvennoe tvorchestvo*. M.: Nauka: 193–228.
- Nekliudov, S. Iu. 1984. *Geroicheskii epos mongol'skikh narodov. Ustnye i literaturnye tradicii* [The heroic epic of the Mongolian peoples. Oral and literary traditions]. M.: Nauka.
- Novgorodova, L.I. 2000. *Tema tvoreniia v traditsionnoi culture yakutov: Semantika folklornogo i ritual'nogo teksta* [The theme of creation in the traditional culture of the Yakuts: The Semantics of folklore and ritual text]. Abstract of a PhD dissertation. Yakutsk.
- Novik, E.S. 1984. *Obriad i folklor v sibirskom shamanizme. Opyt sopostavleniia struktur* [Ritual and folklore in Siberian shamanism. The experience of comparing structures]. M: Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury.
- Pokatilova, N.V. 2022. Olonkho «Hardaachchy Bergen» A.T. Titarova: k poetike epicheskogo povestvovaniia [Olonkho «Hardaachchy Bergen» by A.T. Titarov: towards the poetics of epic narrative]. *Titarov, A.T. Olonkho Hardaachchy Bergen*. Novosibirsk: Nauka: 9–21.
- Romanova, E.N. 1994. *Iakutskii prazdnik Ysyakh: Istoki i predstavleniia* [Yakut Ysyakh holiday: Origins and representations]. Novosibirsk: Nauka.



- Romanova, E.N. 1997. *Liudi solnechnykh lucei s povod'iami za spinoi: sud'ba v kontekste miforitual'noi tradicii iakutov* [People of the sun rays with reins on their backs: fate in the context of the mythological tradition of the Yakuts]. M.: IEA RAS.
- Romanova, E.N. 1999. *Mifologiya i ritual v iakutskoi tradicii* [Mythology and ritual in the Yakut tradition]. Abstract of a doctoral dissertation. M.
- Romanova, E.N. 2012. Sviashchennyye mesta Iakutii: tradicii i sovremennost' [Sacred places of Yakutia: traditions and modernity]. *Materialy nauchno-metodicheskogo seminara: Obrazy evraziiskikh prostranstv: puti, perekrestki, sviatye mesta*. Novosibirsk: IAET SO RAN: 309–316.
- Romanova, E.N., Nikiforova, V.S. 2022. Mifologiya voinskoj dobresti v olonkho «Hardaachchy Bergen» A.T. Titarova: verkhneviliuskaia tradiciia [The mythology of military prowess in Olonkho «Hardaachchy Bergen» by A.T. Titarov: the Verkhnevilyusky tradition]. *Titarov A. T. Olonho Hardaachchy Bergen*. Novosibirsk: Nauka: 22–31.
- Romanova, E.N. 2024. Cvet snega: severnost' i kinoyazyk kholodnoi zemli (landshaft i prostranstvo smyslov) [The color of snow: the North and the film language of the cold earth (landscape and space of meanings)]. *Iakutskoe kino. Put' samoopredeleniia*. M.: Muzei sovremennogo iskusstva «Garazh»:83–84.
- Sagalaev, A.M., Oktiabrskaja, I.V. 1990. *Tradicionnoe mirovozzrenie tiurkov Iuzhnoi Sibiri: Znak i ritual* [The traditional worldview of the Turks of Southern Siberia: A sign and a ritual]. Novosibirsk: Nauka.
- Satanar, M.T., Illarionov, V.V. 2018. Model mira sakha: semantika v rakurse geometrii form (na material iakutskogo eposa) [The Sakha World Model: semantics in the perspective of the geometry of forms (based on the material of the Yakut epic)]. *Rossiiskii gumanitarnyi zhurnal*, 7, 6: 471–479.
- Silantev, I.V., Shatin, Yu.V., Deryabin, A.A. 2000. O kritike i semiotike [About criticism and semiotics]. *Kritika i semiotika*, 1, 2: 5–9.
- Struchkova, N.A. 2000. *Semantika osnovnykh dvizhenii iakutskogo khorovodnogo tanca osuohai* [Semantics of the main movements of the Yakut round dance osuohai]. Abstract of a PhD dissertation. Ulan-Ude.
- Titarov, A.T. 2022. *Hardaachchy Bergen olonkho*. Novosibirsk: Nauka.
- Toporov, V.N. 1983. Prostranstvo i tekst [Space and text]. *Tekst: semantika i struktura*. M.: Nauka: 227–284.
- Toporov, V.N. 1995. *Mif. Ritual. Simvol. Obraz: Issledovaniia v oblasti mifopoeticheskogo: Izbrannoe* [Myth. Ritual. Symbol. Image: Research in the field of mythopoeic: selected works]. M.: Progress-Kultura.
- Vasil'ev, V.E. 2000. *Drevnie istoki kulta bozhestv aiyy: Po fol'klorno-etnograficheskim materialam Sakha* [The ancient origins of the cult of the Aiyy deities: According to folklore and ethnographic materials of Sakha]. Abstract of a PhD dissertation. Ulan-Ude.



© Е.Н. Романова, Л.Б. Степанова

## Имперский проект: визуальная репрезентация «экзотических» народов Якутии на примере почтовой открытки рубежа XIX-XX вв.

**Ключевые слова:** визуализация, почтовая открытка, национальный нарратив, эмотивная культура, этничность, современные визуальные стратегии

В 1860-е годы ученый мир России признал фотографию новым точным методом наблюдения и исследования, открыв миру новый документальный «язык» культуры, ставшей отправной точкой произошедшего в российском научно-исследовательском поле визуального поворота. Поиски парадигмы происхождения и развития коренного населения в ходе собирательской деятельности российских экспедиций, местных научно-исследовательских обществ в Якутской области способствовали внедрению визуальных методов исследования в исследовательское поле. «Парад» экзотичных народов, появившийся в жанре этнографической фотографии, стал одним из востребованных сюжетов почтовых видовых открыток Российской империи. Статья посвящена изучению «образа других» через призму объектива фотокамеры, где она выступает инструментом сбора данных, вокруг которого наслаивается информация, связанная с техниками ее интерпретации. Эмотивная культура коренных народов Якутии воссоздается посредством раскрытия концепций и кодов визуальной репрезентации жанра этнографической фотографии и почтовой открытки как «текста» культуры, авторского высказывания, «перекодирования» визуального изображения в современный национальный нарратив.

Методологической основой данного исследования является комплексный междисциплинарный подход к изучению визуальных источников в русле проблемного поля новой культурной истории. Данный подход основывается на гипотезе «эффекта камеры», изучающего и фиксирующего другую культуру в свете своих мыслительных категорий и своей системы ценностей, а также процесса формирования новой визуальной образности (Нуркова 2006: 5–16; Воеводина 2023: 99–100).

**Романова Екатерина Назаровна** – главный научный сотрудник Центра интеллектуальной истории и культуры ИГИИПМНС СО РАН. e-mail: e\_romanova@mail.ru <https://orcid.org/0000-0001-6973-0608>

**Степанова Лена Борисовна** – старший научный сотрудник Центра интеллектуальной истории и культуры ИГИИПМНС СО РАН. e-mail: solo007\_79@rambler.ru <https://orcid.org/0000-0002-2826-6295>

**Для цитирования:** Романова Е.Н., Степанова Л.Б. Имперский проект: визуальная репрезентация «экзотических» народов Якутии на примере почтовой открытки рубежа XIX-XX вв. // Антропологии/Anthropologies. 2024. № 1. С. 31-46. <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2024-1/31-46>



## Имперский проект

Знакомство мирового сообщества с визуальным образом Азиатской России с ее многочисленными «экзотическими» народами произошло посредством фотокамеры. Во второй половине XIX в. фотография становится новым способом фиксации культурных традиций, быта и нравов, ритуалов и обычаев человечества. В этот период формируется основная фотографическая часть историко-археологического наследия Азиатской России, включающей огромные пространства Сибири и Дальнего Востока. Фотографии, выполненные в рамках определенной концепции, стали особым явлением в искусстве исследуемого периода, выстроив свои собственные отношения с социальной реальностью. А итогом инициатив, предпринятых научными обществами по комплексной визуальной фиксации традиционной повседневности изучаемых народов по всей территории страны, стало оформление жанра «этнографической фотографии». В соответствии с ним методика отбора визуальных образов и их дальнейшего продуцирования стала основываться на наглядной презентации географии народонаселения имперской России. Освоение ее северо-восточных территорий в исследуемый период оказало большое влияние на процессы становления ее современных географических границ. Результаты ее научного изучения сравнимы с техническим и цивилизационным прорывом в отношении малонаселенных пространств с суровым резко-континентальным климатом. Сбор сведений о народонаселении был важен для пополнения «энциклопедии» жизни различных народов, возможностей установления контактов с ними и понимания системы их выживания (Головнев, Киссер 2015: 59–69). Интеграция научно-исследовательских задач с государственными заложила основы для формирования совершенно уникального опыта создания будущих визуальных антропологических ресурсов, позволившего вести отдаленное наблюдение за динамикой развития и социальной организации северных сообществ.

В 1870-е годы фотография (отчасти благодаря политическим) распространилась в Якутске, а чуть позже получила распространение в южных и центральных улусах Якутской области (Якутский, Олекминский округа, Намский, Батурусский улусы). Провинциальная жизнь была оживлена чередой иностранных и российских экспедиций, проезжавших через Якутск. Это объясняется как расширением сферы влияния Императорского Русского географического общества, так и увеличением числа научно-исследовательских обществ, в том числе и зарубежных, которые обратили внимание на неизученные обширные пространства Северо-Востока Сибири. Изучение монографических коллекций отдельных фотографов и собирателей якутских фотоколлекций и почтовых открыток, а также изучение их деятельности в составе российских и местных научно-исследовательских обществ, их работы в качестве удаленных корреспондентов российских этнографических музеев открывает перспективные горизонты для будущих исследований. Фотографы в своих лучших работах, кроме точности, достоверности сюжетов, детальных бытовых картин отразили повседневный мир людей и их переживаний, в которых чувствуется дух времени и атмосфера жизни народа. Благодаря им была создана обширная галерея этнических типов и культур, представлявших многонациональную Российскую империю в XIX — начале XX вв. Личность фотографа неизбежно отражается в снимке: в выборе сюжета, композиции, техническом исполнении. Фотоснимок демонстрирует «авторский стиль»



фотографа, проникновение и погружение его в культуру. В этом контексте интересным представляется сравнение фоторабот местных и приезжих фотографов. Работы последних, как людей изначально незнакомых с культурой народов, с которыми им только предстояло встретиться, представляются более любопытными для изучения. Среди людей, занимавшихся фотографией в Якутской области в этот период, представлены люди самых разных сословий, профессий и политических убеждений, с разным уровнем образования. Доля профессиональных фотографов ничтожна; в основном это местные фотографы-любители, освоившие искусство фотографии и достигшие в нем определенных высот. Следует отметить, что во второй половине XIX в. фотодело (при отсутствии подготовленных местных кадров) стало гарантированным способом получения дополнительного заработка для политссыльных — таковыми были Я.Ф. Стржецкий (Колымские снимки), Н.А. Виташевский, Н.Л. Геккер, В.П. Приютов, Г.Н. Кутоманов (Колымские снимки), А.П. Курочкин, П.В. Оленин (снимки Верхоянской 1905 г. и Сунтарской 1907 г. экспедиций), В.И. Иохельсон, М.И. Губельман (Е.М. Ярославский). После истечения срока ссылки, оставаясь в Якутии, некоторые фотографы открывали свое дело, связывая свой основной заработок с фотографией. Так произошло, например, с В.П. Приютовым, П.В. Олениным, А.П. Курочкиным и Н.Е. Олейниковым. Представителями среднего сословия и студенчества были И.Я. Кабрицкий, П.Т. Лозянов и Агиев, русской старожильческой интеллигенции — И.В. Попов, М.М. Носов. Фотографами-любителями были А.И. Иванов, В.С. Келлерман, И.Я. Братчиков, Е.П. Ерьсько, В. Проневич и др.

Профессиональные фотографы, как правило, прибывали на территорию Якутской области в составе научно-исследовательских экспедиций. Известно, что в 1879 г. в экспедиции Н.С. Горохова, исследовавшего Верхоянский округ Якутской области, в качестве профессионального художника-фотографа принял участие С.М. Дудин, в будущем — основоположник методики научной этнографической съемки (Степанова 2010: 66). Экспедиционные фотографы — инженер В.Е. Попов (снимки Аянской экспедиции 1903 г.), А.И. Кудрявцев и Б.В. Любатович (снимки Аяно-Нельканской экспедиции 1907 г.) — осуществляли свою работу в соответствии с задачами, поставленными перед ними программой исследования.

### Географический принцип

Этнокультурный контекст в фотографиях, выполненных в ходе работы экспедиций, работавших в Якутской области, рассматривается нами как производство имперского географического знания. В основе творчества многих фотографов лежит географический принцип. Одними из крупнейших исследователей, проводившими экспедиционные исследования на северо-востоке Якутской области, были В.И. Иохельсон и В.Г. Богораз-Тан, собравшие и вывезшие в центральную Россию, по заказам этнографических музеев, одну из крупнейших коллекций по коренным малочисленным народам Якутии, которая включала, помимо прочего, и экспедиционный фотоархив. Их экспедиции были оснащены новейшими на то время техническими средствами для проведения антропометрических и метеорологических исследований, фонографом для фиксации образцов устного народного творчества и фотокамерой для ведения фотодокументальной хроники экспедиции. В основе экспедиционных фотографий В.И. Иохельсона лежит концептуальный язык



включенного наблюдения. Новаторство метода В.И. Иохельсона заключалась в том, что посредством визуального наблюдения через объектив фотокамеры они с супругой Д.Л. Бродской-Иохельсон сумели запечатлеть культуру северных народов не в качестве статичного явления, а как живой, постоянно меняющийся процесс, с тщательной фиксацией отдельных его элементов. Визуальное исследование населения северо-восточных окраин Российской империи, проведенное ими, стало крупнейшим в мировой практике экспедиционным фотопроектом. Интересно, что основой сборов визуального антропологического материала В.И. Иохельсона стала программа визуального исследования инородцев Колымского округа Якутской области, разработанная им еще в ходе работы экспедиции А.М. Сибирякова: 1) ведение антропологических измерений и наблюдений; 2) сбор историко-географических сведений; 3) жилища и орудия; 4) одежда; 5) пища и питье; 6) занятия и промыслы; 7) нравы, обычаи и другие племенные черты; 8) язык (список слов и образцы предложений различных наречий, записанные правильной транскрипцией); 9) верования и народное творчество («насколько возможно собрать при помощи толковых переводчиков») (Архив СПбФ РАН. Ф. 253. Оп. 1. Д. 23. Л. 289). По своей репрезентативности и объему фотодокументальные экспедиционные материалы В.И. Иохельсона и В.Г. Богораз-Тана продолжают оставаться одними из самых известных и ценных, не потерявших свою актуальность и по настоящее время. Материалы, собранные в Якутской области, включают в себя гендерный аспект разделения повседневных обязанностей, особенности рыболовства и охоты, перекочевки на новые места; много внимания уделено миру детства и игровой культуре, впервые выполнены портреты шаманов северных народов, зафиксированы сцены камланий и лечения методами народной медицины.

Серьезное внимание фотографов было уделено портретной съемке представителей коренного населения северо-востока Азии, с тщательной фиксацией их эмоций перед фотокамерой: с этой точки зрения интересны фотографии «Богатая якутка», «Прокаженный», «Якутские дети притундренной полосы» (см. Рис. 1), «Способ хранения рыбы», «Детская юкагирская люлька. р. Коркодон» (см. Рис. 2), «Группа чукоч», «Коркодонские юкагирики Марья и Анна Сонцевы», «Юкагирские проводники» (Фотофонд ЯГОМИиКНС им. Ем. Ярославского) и др.



**Иохельсон В. И.**  
**Якутские дети притундренной**  
**полосы**  
 // Из собрания ЯГОМИиКНС  
 им. Ем. Ярославского



Категория эмотивности в проблемном поле визуальной антропологии впоследствии стала основой для актуализации исследований на основе семантического анализа визуальных образов. Фиксация и описание моделей этнического поведения, включая выделение их этноспецифической составляющей и занимаемого в обществе социального статуса, входили в качестве объекта изучения во многие научные программы рубежа XIX–XX вв.



**Иохельсон В. И.**  
**Детская юкагирская люлька.**  
**р. Коркодон**  
 // Из собрания ЯГОМИиКНС  
 им. Ем. Ярославского

Экспериментальный подход В.И. Иохельсона по фиксации эмоционального состояния фотографируемых в момент съемки впервые обозначил внимание к семантике восприятия действительности у изучаемых северных сообществ.

### **Визуальная эмотивность в галерее образов экзотичных народов**

Проблема перекодирования аспектов визуального изображения в реальное является одной из важных проблем актуальной атрибуции этнографической фотографии. Трактовка сюжета через феномен эмоций, а не только через категории культурно-исторического анализа, позволяет раскрыть грани менталитета и картины мира исследуемого объекта. Свойство фотографии наглядно демонстрировать особенности психоэмоционального состояния фотографируемых объектов говорит о возможности трактовать изображение в качестве текста культуры. Важным моментом проводившихся визуальных исследований стала необходимость признания научной общественностью серьезных предубеждений, существовавших у населения окраин империи, перед фотокамерой, что служило серьезным препятствием для выполнения задач по визуальной фиксации. В первую очередь это касалось поверья (достаточно распространенного у народов Севера и Центральной Азии) о том, что камера забирает жизнь или наносит непоправимый урон душевному здоровью. Например, в 1888 г. экспедиция Г.Н. Потанина в Монголии столкнулась с довольно распространенной убежденностью монголов в том, что каждый, позволивший сфотографировать себя, терял власть над своей душой (Этнографическая фотография в России, URL: <https://spbcult.ru/articles/>



iskusstvo/etnograficheskaya-fotografiya-v-rossii-2/). Особое отношение сойотов к фотографированию отмечал в своих воспоминаниях Ф.Я. Кон (*Соловьева* 2019: 348). С.И. Руденко столкнулся с наличием определенных запретов, связанных с обычаем избегания: замужние женщины опускали на лицо платок, тем самым закрываясь от старших родственников мужа; то же касалось и посторонних людей (Там же: 350). В.И. Иохельсон и Д.Л. Бродская, в отличие от вышеупомянутых исследователей, не встретили препятствий перед фотосъемкой; местные жители спокойно фотографировались, однако возражали против антропометрических измерений (*Слободин* 2005: 101). В.И. Иохельсон впоследствии отмечал, что юкагиры, впервые увидев фотоаппарат, дали ему очень выразительное наименование, означавшее в переводе «треножный белый камень, рисующий человеческую тень на стекле» (*Иохельсон* 2005: 60). Надо отметить, что подобные представления имели не только определенную устойчивость, но и широкую географическую распространённость.

Безусловно, фотография, если рассматривать ее во взаимосвязи с социальными и психологическими функциями, осознавалась не только как инструмент фиксации того или иного изображения, но и в качестве посредника для передачи психологической и семантической сути сюжета, природы человеческих чувств, телесной и социальной идентичности (*Нуркова* 2006: 16–17, 121). Здесь можно выделить фотоработы А.П. Курочкина и И.В. Попова, наиболее ярко раскрывших мир эмотивной культуры коренного населения Якутской области в портретных образах. Фотографы по программе Этнографического отдела Русского музея произвели фотосъемку по разделам: этнографические типы; хозяйственные постройки; занятия и промыслы; ремесла; игрушки и игры; состязания; праздники и культы. Фотоснимки мужчин, женщин и детей отражают антропологические характеристики, социальную стратификацию в якутском обществе (представители разных слоев имели свои отличия в одежде, украшениях), а также взаимовлияния разных культур.

Аким Поликарпович Курочкин являлся одним из официальных якутских корреспондентов Этнографического отдела Русского музея в Якутской области. Якутия как часть циркумполярной культуры, как некий воображаемый самим фотографом визуальный ряд, соотнесенный с образом Севера, представляет одну из характерных черт его авторского стиля. В его визуальном наследии можно выделить фотографии, посвященные ремесленным занятиям якутов. В книге «Вилуйский округ» Ричард Маак писал:

Путешествуя среди якутов, нетрудно убедиться, что они имеют замечательную способность к самым разнообразным ремеслам (*Маак* 1994: 255).

Презентация фотографом различных занятий — как традиционных, так и освоенных в недалеком прошлом — дает представление о степени развития ремесла, кустарного производства и торговли. На фотоснимках, посвященных хозяйственной деятельности якутов, зафиксированы фрагменты скотоводческой, земледельческой и охотничьей культуры. Особое значение с точки зрения анализа фототворчества А.П. Курочкина представляют визуальные тексты культуры. Это, прежде всего, мир якутского праздника. Фотограф попытался



донести до зрителя красочную палитру праздника Ысыах во всем многообразии его оттенков. Мир праздника глазами фотографа — это многодневные гуляния и зрелищные развлечения по случаю прихода долгожданного лета, это и соблюдение обрядов и обычаев якутской старины: кропление кумысом божествам и духам местности, ритуальное кумысопитие из священных сосудов *чороон*, круговой танец *осуохай*, народные состязания и конные скачки. В визуальных изображениях А.П. Курочкина улавливается торжественная атмосфера праздника, манифестирующая ритуальный контекст всего происходящего.

Современный зритель может оценивать фототворчество А.П. Курочкина как своеобразный презентационный художественный проект в визуальной антропологии начала XX в. При изучении фотоколлекций автора создается впечатление, что фотограф-собираатель не ставил себе целью планомерную съемку этнографической реальности согласно музейным и научным инструкциям: его больше интересовали яркие фрагменты, выхваченные из жизненного круговорота людей разных этнических традиций, вероисповеданий и, наконец, разных географических широт. Его фотографическое наследие охватывает галерею разнообразных этнических типов. Так, с 1903 г. полем для его деятельности стали северные просторы Азиатской России (нижнеколымские эвены, якуты), а в 1913 г. — ее центральные части (русские Рязанской, Нижегородской и Владимирской губерний). Уже по фотографиям «якутского периода» можно сделать заключение, что А.П. Курочкин еще до приезда в Якутию был знаком с основными приемами профессиональной фотосъемки. Он умело использовал разные планы и ракурсы: общий и средний планы, верхний ракурс, панорамные виды, распределение света и тени и т.д. Фотограф выстраивает кадр, создавая постановочную фотографию, и, в этом плане, перед нами уже другой тип фотографа, создающего свой информационный текст культуры. Для него немалое значение имеет учет зрительского восприятия, а, следовательно, ему нужны необычные визуальные образы. Особого внимания заслуживают его фотографии, посвященные верованиям и культам якутов. Духовная жизнь, народная культура, организация быта, характер труда и досуга якутов были тесно связаны с их образом жизни, вследствие чего трансформационные процессы здесь шли значительно медленнее. В объектив фотографа попадают народные верования и христианство, сельский быт и городская жизнь, национальные праздники и ярмарки, развитие торговли — одним словом, изменения в якутском обществе на фоне «уходящего» традиционного мира. Фотограф прекрасно передал образ Якутии в состоянии трансформации.

Фотоработы А. П. Курочкина сегодня востребованы исследователями, иллюстрирующими труды по этнографии якутов конца XIX — начала XX вв. Они хранятся в составе фотоиллюстративных коллекций двух ведущих этнографических музеев России — Российского этнографического музея и Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. Большое количество фотографий (104 предмета), приобретенных от А.П. Курочкина, хранится в МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. В Российском этнографическом музее хранится восемь коллекций А.П. Курочкина, в которых насчитывается 154 фотографии (Фотофонд ФГБУК «Российский этнографический музей», колл. 2451, 2454, 2728. 2729, 3038, 3039, 4743, 6446). Была проделана значительная работа по обнаружению и систематизации фотогра-



фического наследия А.П. Курочкина в других музеях России и зарубежья. Так, в фондах Читинского областного музея хранится коллекция, переданная туда политехссыльным А.К. Кузнецовым, который с 1911 по 1913 гг. работал консерватором в Якутском областном музее. В эту коллекцию входят и фотографии А.П. Курочкина, авторство которых установлено хранителем Якутского государственного музея им. Ем. Ярославского Д. П. Поповой (*Романова* 2011: 94–95).

В Штутгартском музее (Германия) имеется коллекция Е.В. Пфиценмайера, который в 1901–1903 и 1908 г. побывал в Якутской области как палеонтолог и хранитель Зоологического музея Императорской Академии наук, участник экспедиций О.Ф. Герца и К.А. Воллосовича. От Е. В. Пфиценмайера в Линден-музей поступила коллекция консерватора Якутского областного музея П.В. Оленина (*Турза* 2009: 9). Помимо этой коллекции, видимо позже, самим Пфиценмайером в этот музей были переданы другие якутские предметы, среди них — фотографии, автором которых считается А.П. Курочкин. Но так как они получены от Е.В. Пфиценмайера, в описях к ним указана только его фамилия.

Известный исследователь и художник И.В. Попов в полной мере овладел искусством фотографии, занимаясь сбором этнографических предметов в Якутской области по заказу российских этнографических музеев и помогая Э.К. Пекарскому в работе над словарем. Им была издана серия художественно и правдиво выполненных фотооткрыток с видами Якутии. Он зафиксировал типы всех сословий — бедняков, хамначитов (батраков), представителей якутского тойоната (богатых землевладельцев и представителей местной власти), выполнил большое количество зарисовок и этюдов со старинных якутских архитектурных памятников — урасы, юрты, поварни, подземных и надземных (арангасных) погребений, шаманских жертвоприношений «кэрэх» и т.д. (НА РС(Я). Ф. 1006. Оп. 1. Д. 163. Л. 85–99). Навыки И. В. Попова как художника сумели раскрыться и в его фотоработах: он экспериментировал в разных жанрах фотографии — от постановочных кадров до создания емких психологических портретов, фиксирования сложных бытовых картин и поиска «момента», когда он как бы подглядывает за объектом. И.В. Попов тяготел к художественности получаемого изображения, поэтому его фотографии в большинстве своем являются постановочными. Однако их отличает особая изобретательность и неожиданность композиционного решения. В запечатленных им образах есть что-то особенное, что надолго остается в нашей памяти. Некоторые из его работ имеют определенный метафорический смысл.

И.В. Попов как фотограф попытался охватить разные аспекты повседневной жизнедеятельности населения Якутского края, его обычаи, обряды, празднества, игры, развлечения и промыслы. В портретных образах фотографа ярко выделяются эмоциональное состояние и переживания человека: «Старушка с дровами»; «Косарь»; «Сбивает масло» (Рис. 3); «Толчение ячменя». Фотоколлекции И. В. Попова хранятся в Иркутском краеведческом музее, Томском краеведческом музее, Российском этнографическом музее, Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН.





**Попов И. В. Сбивает масло**  
// Из собрания ЯГОМИиКНС  
им. Ем. Ярославского

Романова Е.Н., Степанова Л.Б. Имперский проект: визуальная репрезентация «экзотических» народов Якутии на примере почтовой открытки рубежа XIX-XX вв.

### **«Парад» экзотических народов Якутской области на почтовых карточках**

К началу XX в. в России стал популярен новый вид почтовой пересылки — открытое письмо, которое, сохранившись во множестве коллекций, сегодня представляет собой особый интерес для коллекционеров-филокартистов и музейных собраний. В 1894 г., когда Министерство внутренних дел разрешило использовать бланки открытых писем в стандарте Всемирного почтового союза, жанровая и репортажная съемки стали широко востребованными (*Октябрьская, Попова* 2010: 110). Почтовая открытка с этническими типами, костюмами и бытовым сценками из традиционного уклада жизни различных народностей России стала интересным художественным явлением своего времени. При отборе иллюстраций для будущих открыток издательства выбирали лучшие художественные фотоработы, часто отдавая предпочтение жанру этнографической фотографии. Именно этот жанр своей выразительностью, информативной насыщенностью и художественностью исполнения позволял добиться яркого визуального образа, который отвечал задачам популяризации знаний о населении страны и установления межнационального общения, а также, что немаловажно, пользовался соответствующим покупательским спросом. Как объект сувенирной продукции почтовая открытка быстро становится объектом коллекционирования, а также способом репрезентации своей малой родины.



Первые почтовые открытки по Якутии были изданы Императорским Московским и Румянцевским музеями, Дашковским этнографическим собранием. Отличительной чертой серии этих открыток является краткая этнографическая справка о народе, которая прилагалась к каждой открытке. Следует отметить, что в основу этих открыток легли этнографические фотографии, отобранные для презентации Якутской области на российских и международных промышленных и сельскохозяйственных выставках.

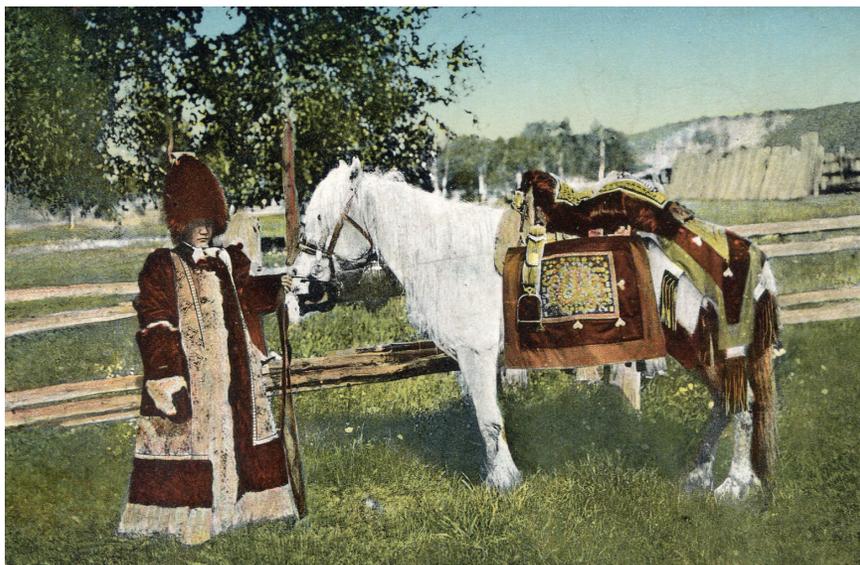
Почтовые открытки с видами Якутии, тематические серии, посвященные этническим типам населения, традиционным занятиям, природным пейзажам и населенным пунктам Якутской области, издавались крупными центральными и сибирскими издательствами. В дореволюционный период это «Шерер, Набгольц и Ко», книжный магазин Г.Г. Игумнова в Якутске, издание книжного магазина П.И. Макушина и В.М. Посохина в Иркутске, Всемирный почтовый союз при посредничестве политехсильного Н.Е. Олейникова. Распространение почтовых открыток способствовало репрезентации визуальных образов Якутской области в пределах страны и за рубежом.

Шедевром как в художественном отношении, так и в отношении технического мастерства можно считать серию открыток по Якутии, напечатанных на основе фотографий И.В. Попова. Они были выпущены в 1910 г. в Германии через кампанию «Шерер и Набгольц» и сейчас представляют собой большую музейную редкость. Знаменитая полиграфическая фирма «Шерер, Набгольц и Ко», основанная в 1863 г., была первой, освоившей на российском рынке новую отрасль фотографии — фотолитографию (или фототипию), позволявшую получать большее количество отпечатков при гораздо меньших расходах и начавшей выпускать каталоги различных выставок. С 1896 по 1918 г. фирма «Шерер, Набгольц и Ко» издаёт открытые письма с видами Москвы, а затем и других городов России. Фотографии И. В. Попова в виде почтовых открыток издавались несколько раз. Так, в конце XIX в. в серии почтовых открыток были изданы: 1) Якутка, слепая от рождения, за ручкой мукомольной мельницы; 2) Ручной процесс молотьбы ячменя у якутов; 3) Веяние ячменя якуткой; 4) Обрывание колосьев для молотьбы якутами. В серии почтовых открыток начала XX в. изданы следующие фотографии: 1) Нищий якут за чаепитием; 2) нищая якутка просящая подаяние; 3) Типы якутов; 4) Якут с косой (якут косит при помощи косы-горбуши). Книжным магазином Г.Г. Игумнова были изданы открытки: 1) Якуты-прокаженные в Вилюйске, Якутской области; 2) Сифилитики Верхоянского округа; 3) Отход почты из Верхоянска; 4) Якутка на олене (Фотофонд ЯГОМИиКНС им. Ем. Ярославского). Дата выпуска серии открыток с видами Якутии является спорной, по данным И.Д. Новгородова эта серия открыток была выпущена в 1907 г. (НА РС(Я). Ф. 1407. Оп. 1. Д. 596. Л. 16). Вот названия некоторых из них: 1) Юго-восточная часть Якутска (с колокольни Преображенской церкви); 2) Ленский горный округ (Бодайбинские прииски); 3) Ленский горный округ. Берега Лены; 4) Якутский шаман.

Выпуском почтовых открыток также занимался политехсильный Н.Е. Олейников, издавший фотографии А.П. Курочкина через Всемирный почтовый союз. Вот некоторые из этой серии: 1) г. Верхоянск. Якутская область. Часовой у денежной кассы; 2) г. Якутск. Окружной суд; 3) г. Якутск. Областной музей; 4) Пароход «Север» рейсирующий от г. Якутска к устью р. Лены; 5) Якутская барышня; 6) Якутский праздник Ысыах; 7) Якутская пляска у па-



рохода на ярмарке. Виллойский округ; 7) У парохода на ярмарке по р. Виллой. Виллойский округ; 8) На пароходной пристани. Виллойский округ (Фотофонд ЯГОМИиКНС им. Ем. Ярославского).



**Курочкин А. П. Почтовая открытка «Якутский праздник Ысыах»**

// Из частной коллекции Л. Бухалика (Республика Польша, г. Жоры)



**Кузнецов А. К. Экспозиция Якутского областного музея**

// Из собрания ЯГОМИиКНС им. Ем. Ярославского

Романова Е.Н., Степанова Л.Б. Имперский проект: визуальная репрезентация «эзотических» народов Якутии на примере почтовой открытки рубежа XIX-XX вв.



В 1913 г. вышла небольшая серия почтовых открыток на основе фотографий, выполненных А.К. Кузнецовым, с видами экспозиции Якутского областного музея.

Развитие фотографии во второй половине XIX в. позволило исследователям зафиксировать в кратчайшие сроки быт и культуру экзотических народов. А популяризация серии почтовых карточек с этнографическими сюжетами мира повседневности коренных народов Сибири в начале XX в. позволила сделать их частью мировой истории посредством тиражирования «экзотических» визуальных образов. Региональная особенность почтовых открыток Якутской области, с упором на этнографическую составляющую, была связана с господствовавшими в конце XIX в. в российском обществе идеями эволюционистского направления. В соответствии с ними характер и методы отбора фотосюжетов определялись фиксацией этнографической «современности» (Кутина 2002: 44). Презентация этнических типов, костюмов и бытовых сценок из традиционного уклада на почтовой открытке стала интересным явлением в визуальной истории России на рубеже XIX–XX вв., которое можно трактовать в качестве примера формирования канонической визуализации народов национальных окраин Российской империи. Сегодня, в современной Якутии, эти визуальные образы прошлого, сохраненные в виде фотодокументальных материалов, превратились в основной ресурс этноревитализации. Интерпретация визуальности в качестве методологии исследования и презентации определенной нации применительно к истории идей освещают синкретичное пространство художественных практик. Этнографическая фотография и почтовая открытка, перейдя в категорию музейных экспонатов, стали влиять на глубинные трансформации изобразительности в восприятии масс. Культурные стратегии современного общества комбинируют их эстетику с новыми продуктами дизайна и рекламы, получая оригинальные изобразительные формы. Другой формой их репрезентации в современном обществе является их потенциал документального источника для ревитализации материальной культуры и символического языка коренных народов Восточной Сибири. Востребованность современной культурой визуальных образов в рамках постколониального дискурса диктуется разработкой концептуальных фотопроектов и стратегий на тему «Визуальный ландшафт Севера и этничность». В настоящее время именно жанр этнографической фотографии стал востребован в иллюстративном контенте региональной краеведческой литературы, музейных экспозиций и медиа-пространства информационных интернет-ресурсов.



### Источники и материалы

- СПбФ АРАН. Ф. 253. Оп. 1. Д. 23 // Материалы якутской экспедиции И.М. Сибирякова.
- НА РС(Я). Ф. 1006. Оп. 1. Д. 163 // Документы о деятельности Союза советских художников, творческой работе И.В. Попова, М.М. Носова. 05.02.1944–25.12.1944 г.
- НА РС(Я). Ф. 1407. Оп.1. Д. 596 // Сведения о дореволюционных фотографиях, описания почтовых карточек 1950–1968 гг.
- Фотофонд ФГБУК «Российский этнографический музей». А.П. Курочкин. Колл. 2451, 2454, 2728. 2729, 3038, 3039, 4743, 6446.
- Фотофонд ГБУ Республики Саха (Якутия) ЯГОМИиКНС им. Ем. Ярославского.

### Научная литература

- Визуальное наследие народов Якутии: фотографический мир А.П. Курочкина (конец XIX – начало XX в.): каталог / сост. Д.П. Попова, Т.Г. Старостина; Якутский государственный объединенный музей истории и культуры народов Севера им. Ем. Ярославского. Якутск, 2011. 128 с.
- Воеводина Л. Н.* Визуальный поворот и новые культурные практики // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2023. № 3 (113). С. 97–103.
- Головнёв А. В., Киссер Т. С.* Этнопортрет империи в трудах П.С. Палласа и И.Г. Георги // Уральский исторический вестник. 2015. № 3 (48). С. 59–69.
- Иохельсон В. И.* Юкагиры и юкагиризированные тунгусы / пер. с англ. В.Х. Иванова и З.И. Ивановой-Унаровой. Новосибирск: Наука, 2005. 675 с.
- Купина Ю. А.* Этнографическое коллекционирование как социальный феномен (по материалам сибирских коллекций МАЭ РАН) // Музей. Традиция. Этничность. XX–XXI вв.: Материалы междунар. науч. конф., посв. 100-летию Российского Этнографического музея. СПб.; Кишинев: Nestor-Historia, 2002. С. 42–46.
- Маак Р. К.* Вилюйский округ / предисл. С.А. Степанова. 2-е изд. М.: АО «Яна», 1994. 576 с.
- Нуркова В. В.* Зеркало с памятью: феномен фотографий: культурно-исторический анализ. М., 2006. 286 с.
- Октябрьская И. В., Попова И. В.* Открытые письма Сергея Борисова. Из истории фотографии Алтая // Археология, этнография и антропология Евразии. 2010. № 4 (44). С. 110–121.
- Слободин С. Б.* Выдающийся исследователь северных народов (к 150-летию со дня рождения В.И. Иохельсона) // Этнографическое обозрение. 2005. № 5. С. 96–115.



Соловьева К. Ю. Этнографическая фотография: опыт репрезентации в контексте прошлого и настоящего (по материалам Российского этнографического музея) // Эхо арктической Одиссеи: судьбы этнических культур в исследованиях ученых-североведов: сборник материалов Всероссийской научно-практ. конф. с межд. участием 14–16 ноября 2019 г. Якутск: Электронное издательство НБ РС(Я), 2019. С. 343–352.

Степанова Л. Б. Музейное собирательство в России. Якутские этнографические коллекции (1865–1968 гг.). Новосибирск.: Наука, 2016. 491 с.

Турза Я. Якутская коллекция в Линден-музее Штутгарта (Материальная культура якутов в коллекциях Евгения Александра и Юлиуса Хойса) / науч. ред. А.И. Саввинова; пер. с нем. С.Н. Павловой. Якутск: Бичик, 2009. 144 с.

Этнографическая фотография в России // Культура Петербурга [интернет-портал]. [Электронный ресурс]. <https://spbcult.ru/articles/iskusstvo/etnograficheskaya-fotografiya-v-rossii-2/> (дата обращения: 09.03.2024)

*Исследование выполнено с использованием научного оборудования ЦКП Федерального исследовательского центра «Якутский научный центр СО РАН».*

#### Research article

Romanova E. N., Stepanova L. B.

**Imperial project: visual representation of the «exotic» peoples of Yakutia. Postcards from the turn of the XIX–XX centuries [Imperskii proekt: vizual'naia reprezentaciia «ekzoticheskikh» narodov Iakutii na primere pochtovoi otkrytki rubezha XIX–XX vv.]** *Anthropologies*, 2024, no 1, pp. 31–46, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2024-1/31-46>

© Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Romanova E. N. | [e\\_romanova@mail.ru](mailto:e_romanova@mail.ru), <https://orcid.org/0000-0001-6973-0608> | The Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Russian Academy of the Sciences, Siberian branch, Chief Researcher

Stepanova L. B. | [solo007\\_79@rambler.ru](mailto:solo007_79@rambler.ru), <https://orcid.org/0000-0002-2826-6295> | The Institute of the Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Russian Academy of the Sciences, Siberian Branch, Senior Researcher

#### Abstract

In the 1860s the scientific community recognized photography as a new precise method of observation and research, revealing to the world a new documentary «language» of culture, which became the starting point of the visual turn that took place in the Russian scientific research field. The search for a paradigm of the origin and development of indigenous peoples during the collecting activities of Russian expeditions and local research societies in Yakutia contributed to the introduction of visual research methods into the research field. The «parade» of exotic peoples, which appeared in the genre of ethnographic photography, became one of the popular subjects for postcards of the Russian Empire.



The article is devoted to the study of the «image of others» through the prism of the camera, where it acts as a data collection tool, around which information related to the techniques of its interpretation is layered. The emotive culture of indigenous of the Yakut region is recreated by revealing the concepts and codes of visual representation, the genre of ethnographic photographs and postcards as a «text» of culture, an author's statement, «recoding» a visual image into a modern national narrative.

**Keywords:** visualization, postcard, national narrative, emotive culture, ethnicity, modern visual strategies.

### References

- Etnograficheskaya fotografiya v Rossii [Ethnographic photography in Russia]. *Kul'tura Peterburga* [Culture of St. Petersburg, internet-portal], 03.01.2023. URL: <https://spbcult.ru/articles/iskusstvo/etnograficheskaya-fotografiya-v-rossii-2/> (accessed 09.03.2024).
- Golovniy, A.V., Kisser, T.S. 2015. Etnoportret imperii v trudakh P.S. Pallasa i I.G. Georgi [Ethnic portrait of the Empire in the studies by P.S. Pallas and I.G. Georgi]. *Ural'skii istoricheskii vestnik*, 3 (48): 59–69
- Iohelson, V.I. 2005. *Iukagiry i iukagirizirovannye tungusy* [The Yukaghirs and the Yukaghirized Tungus]. Novosibirsk: Nauka.
- Kupina, I.A. 2002. Etnograficheskoe kollekcionirovanie kak social'nyi fenomen (po materialam sibirskikh kollektsii MAE RAN) [Ethnographic collecting as a social phenomenon (based on materials from the Siberian collections of the MAE RAS)]. *Muzei. Traditsiya. Etnichnost'. XX–XXI vv.: Materialy mezhdunar. nauch. konf. SPb.; Kishinev: Nestor-Historia*: 42–46.
- Maak, R.K. 1994. *Viliuskii okrug* [Vilyuisky district]. M.: AO «Yana».
- Nurkova, V.V. 2006. *Zerkalo s pamyat'iu: fenomen fotografii: kul'turno-istoricheskii analiz* [Mirror with memory: the phenomenon of photographs: cultural and historical analysis]. M.
- Oktiabr'skaia, I.V., Popova, I.V. 2010. Otkrytye pis'ma Sergeia Borisova. Iz istorii fotografii Altaia [Open letters from Sergei Borisov N. N. From the history of photography of Altai]. *Arheologiya, etnografiya i antropologiya Evrazii*, 4 (44): 110–121.
- Slobodin, S.B. 2005. Vydaiushchiisia issledovatel' severnykh narodov (k 150-letiiu so dnia rozhdeniia V.I. Iohel'sona) [An outstanding researcher of the northern peoples]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 5: 96–115.
- Solovieva, K. Iu. 2019. Etnograficheskaya fotografiya: opyt reprezentatsii v kontekste proshlogo i nastoiashchego (po materialam Rossiiskogo etnograficheskogo muzeia) [Ethnographic photography: the experience of representation in the context of the past and present (based on the materials from the Russian museum of Ethnography)]. *Ekho arkticheskoi Odissei: sud'by etnicheskikh kul'tur v issledovaniyakh uchenykh-severovedov*. Yakutsk: 343–352.



- Stepanova, L.B. 2016. *Muzeinoe sobiratel'stvo v Rossii. Iakutskie etnograficheskie kollekcii (1865–1968 gg.)* [Museum collecting in Russia. Yakut ethnographic collections. 1865–1968]. Novosibirsk: Nauka.
- Turza, Ia. 2009. *Iakutskaja kollekciia v Linden-muzee Shtutgarta (Material'naia kul'tura iakutov v kollekciyakh Eugena Aleksandera i Iuliusa Hoisa)* [Yakut collection in the Linden Museum Stuttgart (Material culture of the Yakuts in the collections of Eugene Alexander and Julius Heuss)]. Yakutsk: Bichik.
- Vizual'noe nasledie narodov Iakutii: fotograficheskii mir A.P. Kurochkina (konec XIX – nachalo XX veka): katalog.* 2011. [Visual heritage the peoples of the Yakutia: the photographic world by the A.P. Kurochkin (late XIX — early XX centuries): catalog]. Iakutsk.
- Voevodina, L.N. 2023. Vizual'nyi povorot i novye kul'turnye praktiki [Visual turn and new cultural practices]. *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv*, 3, 113: 97–103.



© Н.К. Данилова

## Сакральный ландшафт: нарративные и символические репрезентации в мифогеографии народа саха

**Ключевые слова:** ландшафт и культура, пространственные представления, освоенное пространство, свое и чужое, сакральный ландшафт

В статье рассматриваются семиотико-мифологические интерпретации ценностно-смысловых значений природных объектов и конструирование сакрального ландшафта в мифогеографии народа саха (якутов) в рамках символической антропологии. Геокультурный подход позволил раскрыть оригинальные модели воображения пространства, связанные прежде всего с идеей включенности в структуру ландшафта не только артефактов материальной, но и феноменов духовной культуры, поскольку, обустривая жизненное пространство, люди наделяют его символическими значениями. Таким образом происходит освоение пространства как в утилитарном, так и в символическом контексте (по В.Л. Каганскому). Действительно, этносы адаптируются к природной среде, формируя, как правило, сложнейшую систему духовных связей с природой — своеобразную в каждом регионе, что и является одной из важных стратегий освоения пространства. В соответствии с данной концепцией выявлено, что именно сотворчество человека и природы определило формирование сакрального ландшафта «ытык сир».

### Введение

Проблема взаимоотношения, соотношения и взаимодействия ландшафта и культуры связана с фундаментальной проблемой изучения пространства. Изначально возникнув при исследовании древних культур и архаических традиций, научный дискурс Культура/Пространство становится привлекательной областью мировой гуманитаристики. Он ориентирован на изучение различного рода пространственных концептов и образов и оказывает влияние на развитие общей методологии гуманитарных дисциплин в целом. В этой связи переосмысливается пространственное поле, в терминологический аппарат вводятся новые категории: этнокультурный ландшафт, геокультура,

Данилова Наталья Ксенофонтовна – к.и.н., старший научный сотрудник Центра интеллектуальной истории и культуры, ФИЦ «Якутский научный центр СО РАН» Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН. e-mail: dan\_nataliksen@mail.ru <https://orcid.org/0000-0002-3728-5738>

Для цитирования: Данилова Н.К. Сакральный ландшафт: нарративные и символические репрезентации в мифогеографии народа саха // Антропологии/Anthropologies. 2024. No 1. С. 47-63, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2024-1/47-63>



мифогеографии и др., предусматривающие изучение природного и историко-культурного наследия как символического капитала территории.

Традиционная культура любого народа имеет свои собственные пространственные измерения, связанные с концептуальной картиной мира и процессом обустройства «своего» пространства исходя из традиций, ментальной сферы и окружающей их социокультурной и природной среды. Эти измерения выражены через различные символические образы и коды и оказывают влияние на формирование и развитие самой культуры, определяя ряд ее уникальных признаков и феноменов, которые буквально пронизывают весь мир человека, ментальную матрицу, ритуальный комплекс (*Chartier et al.* 2015: 18). Интерпретация, расшифровка и понимание этих представлений в более широком исследовательском (когнитивном) поле возможна через междисциплинарные исследования — продуктивный симбиоз антропологии, этнологии, гуманитарной географии и мифогеографии, одного из направлений имажинальной (образной) географии. В фокусе внимания мифогеографии — конкретные места с множественными контекстами и реалиями как палимпсест и закономерности семиотико-мифологического конструирования пространственных мифов и представлений (*Митин* 2006: 64). В пространственно-ментальной карте мифогеографии сакральный ландшафт несет в себе целый спектр глубинных смыслов и символических кодов, благодаря которым поверхность ойкумены для древнего человека представлялась как некая «живая карта». Так, обустривая (традиционно или неформально) свое жизненное пространство, люди наделяют ландшафт и материальные артефакты ценностно-смысловыми значениями. В результате в структуре природного ландшафта оказываются и феномены духовной культуры, преобразовывающие выделенный локус в сакральный ландшафт. В связи с этим основной целью данного исследования является когнитивный анализ природно-ландшафтных локусов, объединенных единым понятием *ытык*, ‘священный’ и выявление механизма сакрализации природных объектов на основе пространственных представлений.

Сакральный ландшафт — сформированное человеческим духовным опытом «воображаемое» пространство как многокомпонентная система, пронизывающая все элементы традиционного этнокультурного ландшафта. Согласно документам ЮНЕСКО, к сакральным ландшафтам относятся «территориальные комплексы, культурная ценность которых определяется наличием священного смысла и/или культового назначения» (*Окладникова* 2014: 24).

Как неотъемлемый и важнейший компонент этнокультурной традиции народа, сакральный ландшафт обладает архаической, традиционной и современной составляющими. Так, *архаический слой* представлен святыми или священными местами (озером, рощами, горами, великими долинами, деревьями и камнями); *традиционный слой* — культовыми местами поклонения, храмами и часовнями; *современный слой* — местами памяти, окруженными символической аурой (памятники, здания, связанные с именами великих людей и событий и т.д.) (*Бубнова и др.* 2018: 115).

В данное время формирование сакрального ландшафта в республике происходит по двум направлениям:



1). Как «места силы», связанного с мировоззренческими представлениями, имеющими духовную основу: *ытык эбэ* ‘священное озеро’, *ытык хайа* ‘священная гора’, *ытык сир* ‘священная земля’. Следует отметить, что до сих пор народ саха привязан к родовой территории, где «обитают» духи-иччи — покровители рода.

2). Стихийное конструирование примечательных (уникальных) природных объектов (деревьев, камней, гор, озер и др.) как сакральных локусов, базирующихся на новых мифологических нарративах, в эмоциональном плане воспринимающихся населением как «место силы». Например, гора Соколиная (Сунтарский улус), где нашли первый алмаз в Якутии, была «открыта» экстрасенсами несколько лет назад как энергетическое место, и сейчас там проложен паломнический путь к священному камню *юнгэр таас* ‘молельный камень’, где люди «очищаются» и «обогащаются» в духовном плане. Именно такие «новые» места приемлемы для продвижения туристических маршрутов, так как не нарушается негласный «сакральный договор» между людьми и сверхъестественными силами о гармоничном балансе коммуникативных отношений.

В настоящее время маркетинговое выявление и использование в целях брендинга территории или развития этнокультурного туризма уникальных природных объектов происходит без учета их символической нагрузки и ценностно-смыслового значения для населения. Согласно мировоззренческим представлениям уникальные природные объекты *ытык кэрэ сирдэр* воспринимались «особо отмеченными» как небесными божествами *айыы*, так и духами-иччи. Кроме этого, некоторые места с особой энергетической силой (в особенности горные объекты. — Н.Д.) в сознании местного населения предстают как табуированные топосы, связанные с шаманским миром, и нагружены отрицательной семантикой. Например, горы Кисилах в Верхоянском, гора Сата в Нюрбинском, гора Харамы в Амгинском улусах и т.д.

Формирование образа сакрального ландшафта осуществляется на основе традиционных представлений о топофильных и топофобных пространствах, представляющих собой совокупность положительных и отрицательных символических нагрузок.

### Сакральная земля «ытык сир»

В мифогеографии важным природным ориентиром, несущим в себе систему матриц и кодов, непосредственно связанных с жизненным пространством человека, выступает топоним Земли (як. *сир*; тюркс. *йир*, *дыр*), обладающий обширным семантическим полем и сложной многоуровневой структурой. Концепт Земли состоит из понятийной, образной и ценностной составляющей. Слово *сир* ‘земля’ может составить бинарную пару любому ландшафтному термину и употребляется при обозначении всех географических объектов с учетом их характерных признаков. Как то: *хайалаах сир* ‘горная местность’, *уулаах сир* ‘место с водоемом’, *куталаах сир* ‘болотистое место’ и т.д.

Бинарная пара ‘Мать-Земля’ используется в двух проекциях: как *Ийэ сир* ‘Мать земля’ — родина, родная земля и *Сир ийэ* ‘Земля мать’ — обитаемое пространство, Срединный мир (Данилова 2023а: 219).



Согласно универсальным мировоззренческим представлениям, Земля — основа всей жизни, начало начал, Первоматерь всего живого и неживого, поэтому используется как бинот Мать-Земля. Идея сакрального брака Неба и Земли прослеживается во многих созидательных обрядах народа саха, но ярче всего демонстрируется в обряде испрашивания плодоносной силы у Матери-Земли «*дьалын ылыытын туома*», во время которого женщины наделялись репродуктивной способностью, восстанавливали плодоносную силу, а дети, рожденные после данного обряда, считались особенными, связанными с Матерью-землей «тонкой волосяной веревкой» (Яковлев 2018: 25).

Образная составляющая концепта Земли выражена через когнитивную метафору «*сиргэ түспүт силик, окко түспүт оноруу*» «на землю упавший облик, на траву сошедшее предназначение». Так, именно сила Земли наделяет человека душой *буор кут* «земля душа», обликом *силик* и судьбой *оноруу*.

Система ценностных представлений, связанных с концептом Земли, моделирует идеально сконструированное жизненное пространство *сир-уот* «земля-огонь», в котором человек «*сиргэ чинник турар*» «твердо стоит на земле» и нашел свое «земное предназначение» «*сирдээби аналын*». Но если же происходило какое-нибудь событие, нарушающее гармоничное равновесие, то говорили *сирим түгнэһиннэ* «земля перевернулась».

Когда человек умирал, его «прятали в землю» *сиргэ кистишлэр*; материальное воплощение человека возвращалось обратно в лоно Матери-Земли «*терептют Ийэ сир*», а душа отлетала на небеса — к отцу-создателю «*айбыт ага*». Таким образом, в миропонимании народа саха Земля в буквальном смысле воспринимается как основа всего бытия человека и коррелирует с общим представлением сакральности и священности, а потому природные ландшафты, занимающие определенное место в жизненном пространстве человека, становятся священными *ытык*: *ытык хайа* «священная гора», *ытык эбэ* «священное озеро», *ытык сир* «сакральная земля», где обитали духи-покровители людей — *айыы*. Одухотворенный, почитаемый природный локус, имеющий мифологическую позитивную биографику и определенным образом влияющий на человека и на его судьбу, называется *ытык сир* «благословенная, священная земля» — сакральный ландшафт (Данилова 2023б: 11).

Если обратиться к языковым коннотациям, то слово *ытык* (тюрк.: *ыдык*, *ыдук* «посланная от бога судьба; посланный (богом) счастливый, благословенный, благий») в якутском языке обладает широким семантическим спектром и используется в следующих значениях — «жертва, жертвенное (животное, пища); почитаемый, уважаемый, почетный, почтенный, славный и др. (человек)», а также применяется и для обозначения деревянной муговки, которой взбивают (взбалтывают) молочную пищу» (Лекарский 1959: 3847, 3848).

В соответствии с мировоззренческими представлениями, исторической и культурной памятью народа саха, нами выявлены следующие категории сакрального ландшафта.

#### 1. Особо почитаемые памятники природного наследия:

— Места, связанные с важными легендарными и историческими личностями и событиями (например: великие долины *Туймаада*, *Энсиэли*, *Эркээни*, считающиеся «этнической колыбелью» народа саха; озеро *Сайсары* — как



сердце долины Туймаад; Северный и Южный *Ытык Хайа* как границы долины Туймаада и т. д.);

— Особо почитаемые одухотворенные ландшафтные объекты и места силы (священная гора *ытык хайа*; родовые озера, связанные с жизненным пространством отдельных территорий, родов и др.); места, с которыми связаны ритуальные практики или обряды (обряды жертвоприношений природным духам *аартык иччитэ*, духам горных перевалов и т. д.).

— Уникальные природные ландшафты *улуу сирдэр*, *ытык кэрэ сирдэр*. Согласно мировоззренческим представлениям на такие места спускаются с небес божества *айыы* и обитают добрые духи-*иччи*;

— Места, связанные с духовными ценностями народа (место проведения праздника Ысыах), и родовые территории предков, отмеченные природными и культурными маркерами (культовыми сооружениями *сэргэ*, деревом *ытык мас* и др.) (Данилова 2023б: 11–12).

2. Археологические памятники, которые осмысливаются местным населением как наследие, доставшееся от древних предков и (или) становившиеся местами поклонения и почитания (древние наскальные рисунки — петроглифы и писаницы, стоянки и захоронения древних людей, погребения легендарных и исторических личностей, знаковых людей).

3. Места памяти (памятники, жилище, постройки, усадьбы), связанные с историческими и знаковыми событиями и именами выдающихся и знаменитых людей — «гениев местности», внесших важный вклад в историю и культуру наслега, улуса, республики.

Отдельной категорией выделяются inferнальные места *сэттээх сир* (или *иччилээх сир* ‘проклятое злыми духами место’, *абааһылаах сир* ‘дьявольское место’) ‘гиблые, нечистые, проклятые и опасные места’, заброшенные алаасы *өтөх* и места массовой гибели людей (от эпидемии, кровавого побоища), или трагически погибших людей и т. д. Согласно мировоззренческим представлениям *сэттээх сир* населены злыми духами *иччи*, дьяволом *абааһы* и неприкаемыми душами *уөр*, которые были прикреплены к конкретным территориям. Такие места не входят в категорию почитаемых *ытык сир*, нагружены отрицательной семантикой и в социальном плане представляют собой топофобные локусы, требующие соблюдения особых норм поведения и ритуальных действий. В случае нарушения границ опасной территории и антиэтикетного поведения злыми духами посылались проклятия.

Негативной нагрузкой были наделены места, связанные с шаманскими практиками и захоронениями. Маркированные шаманскими атрибутами, следами жертвоприношений, деревьями *кэрэх*, арангасами места обладали мистической силой, вызывали страх и глубокое почитание и преклонение. Кроме того, в народной памяти сохранились и зафиксированы в устном хорроре и астральные локусы, связанные с *ойуун суола* ‘шаманской дорогой’, установленным после шаманского поединка *ойуун айата* ‘шаманским самострелом’ и шаманскими камланиями. Однозначно такие места были окружены различными табу, этикетным поведением и ритуальной практикой.



Таким образом, важным критерием для определения сакрального ландшафта является наличие локальной мифологии (легенды, преданий, историй), повлиявшей или связанной с судьбой семьи, рода, наслега; символической связи со знаковым человеком (гением места) и конкретной территорией (родом, наслегом, улусом). Как справедливо отметил Д.Н. Замятин, «локальный миф представляет собой „откровение“ места или территории; он есть открытие места миру в его онтологической возможности, и в то же время он позволяет утверждаться „своему“ месту как Центру мира» (Замятин 2020: 205).

Рассмотрим нарративные и символические репрезентации природных объектов, составляющих основной каркас сакрального ландшафта. Для мифопоэтического сознания пространство неоднородно. Оно состоит из символического центра, максимально приближенного к человеку, и примыкающей периферии.

### Ландшафт — *sacrum*

На ранних этапах освоения пространства наиболее приметные компоненты ландшафта, привлекая внимание традиционного человека, функционировали в качестве ориентира в хаосе бескрайних неизведанных территорий. Впоследствии самые характерные точки окружающего пространства становились естественными природными маркерами и границами территории рода (Содномпилова 2009: 91), а примечательные компоненты ландшафта становились «местом обитания» духов-иччи и обрастали локальными мифами как священные, сакральные места.

Мифологическая биографика народа саха проецирована вокруг двух первопредков — Омогой бая и Эллэй Боотура (носителей соответственно монгольской и тюркской культурных традиций). Композиционный сюжет легендарной истории об освоении северного края предками народа саха начинается с его презентации как «далекой северной страны, богатой и прекрасной» (Данилова 2023б: 13), куда легендарные герои направляются по указанию сакральных лиц, носителей древних знаний (шаман, старый отец). При этом важными ориентирами пространства выступают знаки иерофании, представленные доминантными символами пространства — *Хоту Ытык хайа* 'Северная Священная гора' (Табагинский мыс) и *Собуруу Ытык хайа* 'Южная Священная гора' (Кангаласский мыс), раздольная степная долина *Туймаада*, священное озеро *Сайсары*. Данные места были выделены как пригодные для места жительства священные локусы из-за наличия 'теплого дыхания' *сылаастыын*, а также приметных деревьев *ытык мас* 'священное дерево' (береза, лиственница) в которых бы могла обитать дух-хозяйка Земли *Аан Алахчын Хотун*. Так, *Эллэй*, выбирая место для жительства по «теплому дуновению ветра», остановился у долины *Туймаада* и, «заметив три дерева — три лиственницы (три березы), там и поселился» (Предания и мифы 2003: 51). Эта местность называется *Ус Хатын* 'Три Березы', там сейчас проводится общекютский национальный праздник *Ысыах* — ключевой символ якутской культуры.

В предании о приезде другого первопредка *Омогой* и выборе им места жительства говорится так: «Плывя на плоту по этой реке, он хотел остановиться и обосноваться в одном месте (р. Вилюй), но решив, что там слишком



много комаров и гнуса, поплыл дальше и по Вилюю попал на Лену-реку. Там, не зная куда повернуть, поднялся на западную сопку, стал приноживаться, поворачиваясь то к северу, то к югу. Так, улавливая сверху приятное дуновение, потащили свой плот вверх и пришли в долину (где ныне стоит Якутск — Н.Д.), там и остановились. Здесь поселились около одного из озер, которое называли по имени его матери *Сайсары*. Озеро находилось в долине, известной тогда под названием *Киэн Туймаада хочо* 'Просторная долина Туймаада'...» (Предания... 2003: 49, 58).

### Великая долина «улуу хочо»

Великие долины назывались «улуу хочо». Считалось, что туда спускалось с небес верховное божество и оставляло свои благословения, поэтому знаменитые люди, известные богатыри рождались и жили именно в таких местах (СПФ АРАН. Ф. 202. Оп. 1. Д. 24).

Сакральным центром этнической территории Якутии являются три великие долины-хочо, расположенные рядом — *Туймаада*, *Эркээни*, *Энсиэли*. В долине *Туймаада* расположен г. Якутск и пригородные поселки: Марха, Тулагы-Кильдямцы, Кангалассы; в долине *Энсиэли* — Намский улус; в долине *Эркээни* — Хангаласский улус.

Семантическое пространство раздольной степной долины *хочо* репрезентирует изобильное, открытое, счастливое место. Часто *хочо* в якутском языке используется в паре со словом *нэлэгэр* и определяется как «...богатое, самое лучшее роскошное место, ...пуп земли, где длинная благодать никогда не изменится, широкое богатство растянуто с неизменным счастьем» (*Серошевский* 1993: 187), а «сами жители отличаются открытым, веселым нравом, широкой душой и большим кругозором» (*Бравина* 2005: 11). Именно в архаичных мифологических текстах такая долина обладает статусом *ытык* 'священный' и считается *улуу хочо* 'великая долина'.

Следует отметить, что слово *нэлэгэр* входит в состав фразеологического оборота, обозначающего качественные признаки почитаемого человека *ытык киһи*: «*киэн кегюстээх, аһагас майгылаах, нэлэгэр иэдэстээх*» 'человек со спокойной, широкой и изобильной душой'.

Интересно то, что корень якутского слова *нэлэгэр* — «*нэл*» в монгольском языке входит в состав лексемы «*нэлгэр тал*», что в переводе означает 'обширная, изобильная, просторная степь', а также «*налгар газар*» 'освященное солнцем теплое место, просторная местность', которая «продлевает жизнь стариков и благоприятным образом воздействует на молодежь» (*Содномтслова* 2009: 74, 75).

Дальнейшее освоение якутами-скотоводами новых территорий и развертывание обширной сети постоянных поселений привели к усилению антропогенной нагрузки на окружающий ландшафт. Несметные богатства в виде «черных (коров) и белых (лошадей) бегунцов» способствовали освоению новых земель и расширению территории. Степные долины *улуу хочо*, воспринимаемые как священный локус *ытык* в основном были расположены на Центральноякутской низменной равнине. Остальная территория Якутии,



где обосновались якутские роды, была представлена широкой природной зоной: тайгой, речными долинами, луговыми пространствами *сыһыы*, горной местностью, тундрой и *алаасами*.

### *Алаас* — «идеальное» место жительства *ытык сир*

Кроме долинных лугов, территория на вечной мерзлоте преподнесла предкам якутов совершенно иной географический ландшафт — *алаас*. Отметим, что в современной науке есть разделение понятий: «*алаас*» — как географический объект и «*алаас*» — как место проживания, отвечающее идеальному представлению об освоенном пространстве.

*Алас* в географической науке определяется как термокарстовая котловина, представляющая собой плоское понижение от десятков метров до нескольких километров в диаметре, образовавшееся за счет протаивания вечной мерзлоты и просадки грунтов с остаточным водным образованием — озером (*Босиков* 1991: 25).

В Якутии *алаасы* в основном распространены в пределах Лено-Амгинской, Лено-Вилуйской и Вилуйской провинций. Несмотря на то, что *аласы* относятся только к географическому ландшафту Якутии, исследователи отмечают тюркское происхождение термина *алаас*. Если обратиться к языковой картине мира, то С.А. Иванов отмечает, что *алас* соответствует тюркскому слову «*алан*» ‘ровная открытая и обширная местность’ и восходит к основе «*аала*» ‘быть открытым, обширным’ (*Иванов* 2017: 81). По мнению А.И. Гоголева *алас* происходит от тюркских слов «*алаша*, *аласа*», употребляемых в обозначении низменности (*Гоголев* 2004: 85).

Этимологию слова *алаас* Ст. Калужинский выводит от *ала* + *ач*, *ас* = *алаас*. При этом основа «*ала*» соотносится со словом «*алаһа — алаһа дьэ*» ‘обширное, уютное жилище, усадьба’ ‘родной дом, родная обитель’, происходящим от тюркских «*ала*, *алан*, *алачу*» шалаш, шатер, лачуга, жилище (*Данилова* 2023б: 21).

Таким образом, значение основообразующего слова якутского *алаас* восходит к древнетюркским словам *ала*, *алан*, *алаша*, *аласа*, семантика которых связана с эпитетом-обозначением открытого пространства, родной земли и жилища.

В этом контексте следует отметить, что с освоением нового ландшафта — аласной системы постепенно произошла трансформация ментального восприятия широкой долины у локальных групп вилуйских и северных якутов, чей ландшафт не предполагал широкими равнинными долинами. Так, восприятие в мифопоэтике «широкие доли и поля» стали входить в категорию непригодных для жительства местностей. По этому поводу якуты говорили: «*ааттаах сиргэ улуу баайдар эрэ олороллор*» ‘на великой долине, живут только великие богачи’, т. е. считали, что такое место «предназначено для избранных» (СПФ АРАН. Ф. 202. Оп. 1. Д. 24.). Кроме того, стали говорить: «широкие долины, имея прекрасный вид сверху, приносят несчастья своим обитателям» (Предания... 2003: 49); «широкий дол слишком виден свысока, злым духам или небожителям; «укромный *алаас* счастье приносит, а огромная долина счастье



не уберезет, все разлетится» (РФ АЯНЦ СО РАН. Ф. 4. Оп. 12. Д. 70) и т.д. Так широкие долины постепенно стали превращаться в покосно-пастбищные угодья, потеряв былую притягательность для организации жизненного пространства. Подобное представление было сформировано в первую очередь оседлым образом жизни и связано с естественным желанием людей защититься, укрыться от стихии (в прямом и переносном смысле), а *алаас*, защищенный природным барьером (лесистой горой) со всех сторон как от физических явлений (ветров), так и влияния темных сил, стал буквально восприниматься как идеальное место жительства и священная сакральная земля *ытык сир*.

Классические *алаасы* с лесистой горой, остепненным лугом и остаточным озером представляли собой мини-копии великой долины *Туймаада*, которую якуты почтительно называли «*ытык дойду сирэ Улуу Туймаада Эбэ хотун*» ‘Священная Великая Госпожа Туймаада — прародина наша’. Аккумулируя в себе идеальные представления о пригодной для проживания местности и «кормящем ландшафте», *алаас* становится основой национального нарратива народа саха и его территориальной идентичности (*алаас дьоно* ‘жители алаасов’, *алаас кинитэ* ‘аласный человек’ и т.д.) и «наблюдается через „призму“ знаков и символов, сопряженный с рациональным и эмоциональным переживанием пространства» (Романова 2015: 94). Пространство *алаас* эмоционально и ментально воспринималось и воспринимается до сих пор как особая, родная земля, родина. У каждого рода, семьи есть свой *алаас*, священный образ которого бережно передается из поколения в поколение. Так «кормящий» ландшафт буквально пронизывает весь мир человека, ментальную матрицу и ритуальный комплекс (Данилова 2023б: 21). В связи с этим *алаасами* стали называться не только термокарстовые котловины, но и любые луговые пространства, окруженные лесом и с остаточным озером.

### Священное озеро *Эбэ Хотун* ‘Госпожа бабушка’

Озеро является одним из самых важных природных объектов, связанных с жизненным пространством народа саха. В мифоритуальном пространстве озеро входит в систему представлений, связанных с идеальным местом проживания — *алаас*. Если расположенный вокруг *алаас* лес выступал как периферийная область, защищающая освоенное пространство от негативных воздействий (от ветров и от злых сил), то озеро, находящееся обычно в центре, выступало как центральная ось, на котором держится вся структура микромира алаас.

У каждого улуса, наслега, рода есть свое священное озеро *кюель*, почтительно называемое *Ытык Эбэ Хотун* ‘священная Госпожа бабушка’ и считающееся средоточием благополучия и процветания людей. Священный статус *ытык* приписывается озеру тогда, когда оно имеет единую биографику со своей локальной группой (семья, род, наслег или улус), а дух-хозяйка *Эбэ Хотун* считалась покровительницей всего рода, от благосклонности которой в буквальном смысле зависела вся их земная жизнь.

Для поддержания сакрального договора между людьми и *Эбэ Хотун* якуты соблюдали различные запреты и табу, устраивали обряды умамливания с жертвоприношением кисломолочной пищей. Так, например, в старину, когда якуты практиковали полукочевой тип хозяйствования, во время переезда с зимника



на летник или с летника на зимник, сначала преподносили угощение *Эбэ Хотун* простоквашей. Или, например, когда человек очень долго отсутствовал, а потом возвращался в родной алаас, то первым делом подносил угощение для *Эбэ Хотун* и просил сначала ее «не гневиться и простить за долгую отлучку». И только после этого человек просил прощения у духа огня, двора и жилища и закапывал свой «подарок» (камень с отверстием) духам во дворе рядом с коновязью (ПМА Данилов).

В мифоритуальном пространстве с озером связан и другой антропоморфный дух, имеющий уже мужское обличье: *Уукан Тойон*. Локальные варианты его имени разнообразны — *Уукулан*, *Эрилик Тойон*, *Чыкчылын огонньор*, *Кюех Боллох тойон*, но ритуальные действия практически везде были одинаковыми. По представлениям якутов, от благосклонности этого духа зависел результат ловли рыбы, и для того, чтобы его задобрить, приносили кровавое жертвоприношение перед осенней коллективной неводьбой *мунха*. Для этого специально забивали определенной масти бычка, затем устроитель обряда спускал в прорубь вместе с неводом сырое сердце и печень и просил у духа благосклонности и милосердия. Иногда устраивали обряд призывания рыболовной удачи с помощью магических действий: на берегу озера втыкали молодые березки *чэчир*, соединяли их пестрой волосяной веревкой *дэлбиргэ*, один конец опускали в тус с простоквашей, другой конец опускали в воду. Данным обрядовым действием люди соединяли духов земли и воды и просили обильного лова (ПМА Никифоров).

Реликты почитания озера и табуированных действий, связанных с его духами, сохранились и в современном обществе. До сих пор существует представление *кириргиир*, что в переводе означает «осквернение». Например, человек, убивший медведя, не должен был как переплывать, так и переходить озеро. Или не допускались к ловле рыбы люди, присутствовавшие на похоронах. Кроме того, соблюдали особые нормы поведения вблизи озера: категорически запрещалось произносить вслух его название, говорить оскорбительные слова по отношению к озеру, устраивать шумные сборища. В случае нарушения табу дух-иччи *Уукун* мог забрать промысловую удачу у человека, в озере исчезала рыба, а *Эбэ Хотун* могла отвернуться от покровительства семьи и даже забрать душу-кут осквернившего человека. Также существуют представления, согласно которым запрещалось строить жилище на берегу великого озера (*Улуу эбэ*). В противном случае озеро могло подчинить и забрать себе счастье человека, сделав его «*буор балыксыт*» (рыболов), добывавшим пропитание только ловлей озерных гольянов (Данилова 2023в: 29). Возможно, поэтому о бедном, имеющем много долгов человеке говорили: «*ол киһи кюөлгэ киирбит*» ‘тот человек вошел в воду’, о совершенно нищем человеке — «*ол киһи кюөл буолбут*» ‘тот человек стал озером’ (СПФ АРАН. Ф. 202. Оп. 1. Д. 24).

Положительной символикой были нагружены лишь священные родовые озера, имеющие своего духа-хозяйку *Эбэ Хотун*. Следует отметить, что озеро наделялось своим духом-иччи только тогда, когда алаас, в котором оно находилось, обживался и осваивался. Но если алаас становился необитаемым, или происходили какие-либо негативные ситуации или несчастные события, то дух-хозяйка *Эбэ Хотун* покидала озеро, а вместо нее туда поселялся злой дух, забирающий души людей. Такие озера наделялись признаками inferнального места, вторично номинировались, в их топонимическом сопровождении обычно были закодированы реально произошедшие исторические и легендарные события или имена людей.



В народной топонимии в номинации озер со священным статусом *ытык* в основном используются названия, по шкале семиотичности находящиеся на высоком уровне. Как например: *Сылгы кюелэ* ‘Лошадиное озеро’, *Хатыннаах* ‘Березовое’, *Соболоох* ‘Карасевое’ и т.д. Самая высокая степень сакрализации достигалась тогда, когда люди начинали «умалчивать» название и обращаться иносказательно «эбэ» ‘бабушка’.

Таким образом, иносказательное обращение «эбэ» применялось к природным объектам, имеющим амбивалентную сущность, духа-иччи которых можно было задабривать жертвоприношениями *айах тутуу* и подношениями *бэлэх*.

### Священная гора *ытык хайа*

В мифогеографии из всех природных объектов, обладающих комплексом сакральных, культурных и смысловых ценностей, выделяются горы.

Согласно мифопоэтическим текстам, горы всегда находятся на краю освоенного пространства, на границе «чужого» мира. Проецирование «опасных» и отрицательных свойств на горные объекты восходит к их «происхождению». В мифологических сюжетах горы репрезентируются как результат деятельности дьявола: когда бог *айыы* создавал землю, дьявол *абааһы* назло ему затоптал ровную поверхность, в результате чего возникли горы, холмы, леса, овраги, водоемы (Данилова 2023б: 56).

Мировоззренческие представления, связанные с почитанием духо-иччи горных объектов, являются одними из самых устойчивых, в неизменном виде сохранившихся и дошедших до сегодняшнего дня. До сих пор считается, что «хозяева» горы и горных перевалов самые обидчивые и высокомерные. В их отношении издревле соблюдался определенный поведенческий кодекс. Специально «умалчивали» время отбытия из дома в горную местность на охоту или перед отправлением в путь/дорогу. Ритуальные стратегии «умасливания» (*арыынан-сыанан агаан*) начинались уже перед выходом из дома. При этом «угощали» сначала духа-иччи огня *саламатом* (ритуальной мучной похлебкой, приготовленной на сливках или масле) или топленным маслом, прося при этом его покровительства. Далее, на подножии горы разводили огонь и «подносили» жертву духу-иччи Горы топленным маслом. Только после этого разрешалось восхождение на гору, где уже на дереве или каменном выступе оставляли «подарок» — свитую веревку из белого конского волоса *дэлбиргэ* (тюркск., монг. *дэлбэргэ*), с привязанными лоскутками материи, оторванными от платья, и птичьими перьями.

Если у локальных групп центральных и виллойских якутов горы считаются «опасными» и «чужими» локусами, то у северных якутов, насельников горной местности, зафиксированы более сложные мировоззренческие представления, связанные с ментальным образом горы, берущим свои истоки от архетипического образа Мировой горы, широко распространенного у родственных тюрко-монгольских народов.

Якутское название Верхоянского хребта — сакральных гор Крайнего Севера, в нарративных текстах представлено как *Толомон хайа*, что в переводе означает «самый центр, средоточие земли» (Пекарский 1959: 2715). Приме-



чательно, что в эпических текстах северных якутов горы представлены как символический центр освоенного пространства:

*Буор хайа модьоголоох, / С порогом из земляной горы,*

*Таас хайа дабааһыннаах, / С крыльцом из каменной горы,*

*Тиит хайа тирээбиллээх, / С подпоркой из лиственной горы,*

*Сытар хайа сынаһалаах, / С лежанками из горного хребта,*

*Турар хайа тулааһыннаах... / С центром из стоячей горы...*

Кроме того, в северных вариантах олонхо горы чаще всего выступают своеобразными каналами между миром небесных божеств и миром людей (Верхоянский сборник 1890: 15).

В северных улусах каждое поселение имеет свою священную родовую гору, которую уважительно называют *Эбэ хайа* ‘Бабушка гора’. Выступая ядром освоенного пространства, родовая гора является точкой концентрации человеческого внимания и активности, а потому выступает также и природным ориентиром. «Мы никогда не заблудимся ни в какой местности, если на нашем обзоре будет находится наша родовая гора» — утверждают все северные якуты. Все респонденты и информанты также отмечали и то, что родовая гора дает им «*тирэх*» ‘жизненную подпорку’, поэтому в другом месте они чувствуют себя незащищенными и уязвимыми.

В мифоритуальном пространстве, связанном с родовыми (священными) горами, основное внимание уделяется табуированному поведению, поскольку там находится сфера обитания духов предков, а потому представителям других родов (особенно это касается приезжих) запрещалось подниматься на гору, охотиться и даже смотреть косо в ее сторону. Нельзя было вслух произносить название горы, а использовать иносказательные слова: например, *эбэ, тыа, таас*; указывать на нее пальцами; находясь в горах издавать шумы, крики и пр. Существовало поверье, что если взять камешек с подножия родовой горы, то дух горы будет оберегать в пути, а камень «будет тянуть назад» и способствовать благополучному возвращению (Данилова 2019: 251).

Следует также сказать и об особом, почтительном отношении к горам, которое выражалось их человеческими свойствами и статусами. Так, чаще всего обращаются к охотничьему локусу горы «*Тойон хайа*» ‘Господин гора’, к священной горе «*Терүт хайа*» ‘Предок гора’ и т. д. Зооморфный код также активно используется в номинации гор: *Эһэ хайа* ‘Медведь гора’, *Бага хайа* ‘Лягушка гора’ и др. и чаще всего даются как вторичные дополнительные названия особо почитаемых и являющихся объектом поклонения гор.

Проецирование социо-антропологических свойств на горные объекты отражается и в представлениях о том, что горы — это застывшее и окаменевшее человеческое общество. Следует отметить, что местное население многие сакральные места, связанные с родовой территорией своих предков, «прячет» от чужих людей. Для них это не только место глубокого почитания как «колыбели» предков, но также и источник жизненной силы, место приобщения к священному пространству.



## Заключение

В мифогеографии народа саха триада Гора-Долина-Озеро, выступая основными компонентами жизненного пространства (вода — основа жизни, долина — место жительства, горы — граница), представляет собой первичные сакральные места *ытык сирдэр*, где обитают духи-покровители людей и спускаются с небес светлые божества айыы. Таким образом, в мифоритуальном пространстве иеротопический акт опирается на качественные характеристики и символические нагрузки данных природных объектов.

В более широком плане термин *ытык* употребляется при обозначении природных ландшафтов, включенных в зону освоенного и максимально «очеловеченного» пространства. Примечательно в этом отношении мифологическое мышление, при котором происходит антропоморфизация и соотношение различных сторон природных объектов с частями тела человека. Путем метафорического переноса западная (или задняя) сторона обозначается как, *сир кехсе* ‘спина земли’, *хайа кехсе* ‘спина горы’; центр алааса — *алаас киинэ* ‘пуп алааса’, *алаас хонного* ‘подмышка алааса’, *ерюс уеһэ* ‘желчный пузырь реки’; *хайа быара* ‘печень горы’; южная часть долины — *сир оройо* ‘макушка земли’; вершина горы — *хайа тебете* ‘голова горы’; северная сторона лугового пространства — *сир атага* ‘нога земли’ и т.д. (Данилова 2023а: 219).

Активное использование антропоморфного кода, с помощью которого описывается классификация частей открытых пространств/озер/гор, объясняется попыткой завуалировать негативные характеристики природных объектов.

Итак, во всех народных культурах природные объекты имеют амбивалентное значение, которое отразилось в мировоззренческих представлениях. Вместе с тем, хозяйственно освоенные пространства, в практическом отношении связанные с системой жизнедеятельности человека (общества), представляются как хранители и кормильцы рода/семьи и наделены особым статусом «*ытык*» ‘священный’, духам-иччи которых почтительно обращаются «*Эбэ*» ‘бабушка’. Это свидетельствует о том, что в архаическом обществе все духи-иччи природных объектов были объединены в единый культ хранителя рода и семьи.

Сейчас, когда Якутия стоит на пороге еще большего промышленного и экономического освоения и усиления антропогенной нагрузки, выявление, осмысление, сохранение и охрана особо почитаемых сакральных природных объектов, историко-культурных памятников и их включение в общее понятие сакрального ландшафта имеют огромное значение для всего народа. И сейчас самое время напомнить, что сакральный ландшафт олицетворяет собой духовный опыт многих предыдущих поколений, и к нему следует отнестись с максимальной осторожностью и бережностью. Здесь следует отметить, что понимание сакрального ландшафта имеет дуальное значение: *положительное* — как места, «освященного» присутствием божеств и добрых духов-иччи, и *отрицательное* — соприкосновение с которым для человека запрещено.



**Источники и материалы**

Верхоянский сборник. Якутские сказки, песни, загадки и пословицы, а также русские сказки и песни, записанные в Верхоянском округе И.А. Худяковым // Записки ВСОРГО по этнографии. Иркутск, 1890. Т. 1. С. 3–34.

*Пекарский Э. К.* Словарь якутского языка: В 3 т. М.: Изд-во АН СССР, 1959. 2-е изд. Т. 2. Стлб. 1281–2508; Т. 3. Стлб. 2509–3858.

Полевые материалы автора. Данилов В. Н. 1939 г.р. Сунтарский улус, с. Тойбохой; Никифоров К. Н., 1938 г.р. Верхневиллюйский улус, с. Верхневиллюйск;

СПФ АРАН. Ф. 202. Оп. 1. Д. 24. Горинович Е. Е. Народная медицина у якутов. Статья и материалы к ней. Рукопись и машинопись. Материалы, собранные в Батурусском улусе в 1895–1896 гг.

РФАЯНЦ СО РАН. Ф. 4. Оп. 12. Д. 70. Саввин А. А. Верования якутов. 1937–1941 гг.

**Научная литература**

*Бравина Р. И.* Концепция жизни и смерти в культуре этноса (на материале традиций саха). Новосибирск: Наука, 2005. 307 с.

*Босиков Н. П.* Эволюция аласов Центральной Якутии. Якутск: ИМЗ, 1991. 127 с.

*Бубнова А. Р., Арманд А. Д., Кайданова О. В.* Сакральные ландшафты как фактор формирования этнического экологического сознания (на примере горных марийцев Республики Марий Эл) // Известия РАН. Серия Географическая. 2018. № 6. С. 115–167.

*Гоголев А. И.* Происхождение народа саха и его традиционной культуры. Якутск: Изд. дом СВФУ, 2018. 256 с.

*Данилова Н. К.* Формирование историко-культурного ландшафта якутов: этнолокальные модели и пространственные представления // Научный диалог. 2019. № 8. С. 243–257.

*Данилова Н. К.* Сакральная земля в мифогеографии народа саха // Эпические традиции народов Евразии: проблемы и перспективы исследования. Якутск: Изд.дом СВФУ, 2023а. С. 218–224.

*Данилова Н. К.* «Холодный мир» и степное наследие: «пространственная» карта народа саха // Ландшафт и культура народов Якутии. Сакрализация, символические стратегии, геокультурные образы. Новосибирск: Наука, 2023б. 344 с.

*Данилова Н. К.* «Ландшафт — sacrum» в метагеографическом измерении // Ландшафт и культура народов Якутии. Новосибирск: Наука, 2023в.

*Замятин Д. Н.* Геокультурный брендинг городов и территорий. СПб.: Алетей, 2020. 668 с.



- Иванов С. А. Лексические особенности говоров якутского языка. Новосибирск: Наука, 2017. 390 с.
- Митин И. И. Мифогеография как подход к изучению множественных реальностей места // Гуманитарная география: Научный и культурно-просветительский альманах. Вып. 3 / отв. ред. и сост. Д.Н. Замятин. М.: Институт Наследия, 2006 С. 64–82.
- Окладникова Е. А. Сакральный ландшафт: теория и эмпирические исследования. М.; Берлин: Директ-Медиа, 2014. 186 с.
- Предания, легенды и мифы саха (якутов) / сост.: Н.А. Алексеев, Н.В. Емельянов, В.Т. Петров. Новосибирск: Наука, 1995. 400 с.
- Романова Е. Н. Ландшафт в культуре памяти // Арктика XXI век. Гуманитарные науки. 2015. № 2 (5). С. 93–98.
- Сорошевский В. Л. Якуты: опыт этнографического исследования. М.: РОССПЭН, 1993. 2-е изд. 736 с.
- Содномпилова М. М. Мир в традиционном мировоззрении и практической деятельности монгольских народов. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2009. 366 с.
- Яковлев В. Ф. Атлас памятников историко-культурного наследия. Сунтарский улус. Якутск: Дани-Алмас, 2018. 180 с.
- Chartier D., Bellemare-Page S., Duhan A., Walecka-Garbalinska A. Le Lieu du Nord: Versune Cartographie des Lieux du Nord. Québec: Presses de l'Université du Québec, 2015. 242 p.

#### Research article

**Danilova N. K. Sacral landscape: narrative and symbolic representations in the mythogeography of the sakha people [Sakral'nyi landshaft: narrativnyye i simvolicheskie reprezentacii v mifogeografii naroda sakha]. *Anthropologies*, 2024, no 1, pp. 41–63, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2024-1/41-63>**

© Institute of Ethnology and Anthropology RAS

**Danilova N. K. | [dan\\_nataliksen@mail.ru](mailto:dan_nataliksen@mail.ru) <https://orcid.org/0000-0002-3728-5738> | Center for Intellectual History and Culture, FRC «Yakutsk Science Center SB RAS», The Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North of the Siberian branch RAS, Senior Researcher**

#### Abstract

The article deals with semiotic and mythological interpretations of value-semantic meanings of natural objects and the construction of sacred landscape in the mythogeography of the Sakha people (Yakuts) within the framework of symbolic anthropology. The geocultural approach allowed us to reveal the original models of imagination of space, connected, first of all, with the idea of inclusion in the landscape structure not only of material artifacts, but also of spiritual culture phenomena, because, arranging the living space, people endow the



surrounding space with symbolic meanings. Thus, the space *is* mastered both in utilitarian and symbolic contexts (according to V.L. Kagansky). Indeed, ethnic groups adapt to the natural environment, forming, as a rule, a complex system of spiritual ties with nature, which is peculiar to each region and is one of the important strategies of space development. According to this concept, it is the co-creation of man and nature that determined the formation of sacred landscape «tytyk sir».

**Keywords:** landscape and culture, spatial representations, mastered space, own and foreign, sacred landscape

### References

- Alekseev, N.A., Emelianov, N.V., Petrov, V.T. (eds.). 1995. *Predaniia, legendy i mify Sakha (Iakutov)* [Legends and myths of Sakha (Yakuts)]. Novosibirsk: Nauka.
- Bosikov, N.P. 1991. *Evoluciia alasov Central'noi Iakutii* [The evolution of the Alas of Central Yakutia]. Yakutsk: 127 p.
- Bravina, R.I. 2015. *Koncepciia zhizni i smerti v kul'ture etnosa (na materiale tradicii Sakha)* [The concept of life and death in the culture of an ethnic group (based on the material of Sakha traditions)]. Novosibirsk: Nauka.
- Bubnova, A.R., Armand, A.D., Kaidanova, O.V. 2018. Sakral'nye landshafty kak factor formirovaniia etnicheskogo ekologicheskogo soznaniia (na primere gornyh marijcev Respubliki Marij El) [Sacred landscapes as a factor in the formation of ethnic ecological consciousness (on the example of the mountain Mari people of the Republic of Mari El)]. *Izvestiia RAN. Serii Geograficheskaia*, 6: 115–167.
- Chartier, D., Bellemare-Page, S., Duhan, A., Walecka-Garbalinska, M. 2015. *Le Lieu du Nord: Versune Cartographie des Lieux du Nord* [The Place of the North: Towards a Mapping of the Places of the North]. Québec: Presses de l'Université du Québec.
- Danilova, N.K. 2019. Formirovanie istoriko-kul'turnogo landshafta iakutov: etnolokal'nye modeli i prostranstvennye predstavleniia [Formation of the historical and cultural landscape of the Yakuts: ethnolocal models and spatial representations]. *Nauchnyi dialog*, 8: 243–257.
- Danilova, N.K. 2023a. Sakral'naia zemlia v mifogeografii naroda Sakha [Sacred land in the mythogeography of the Sakha people]. *Epicheskie tradicii narodov Evrazii: problemy i perspektivy issledovaniia*. Yakutsk: 218–224.
- Danilova, N.K. 2023b. *Landshaft i kul'tura narodov kutii. Sakralizaciia, simvolicheskie strategii, geokul'turnye obrazy* [The landscape and culture of the peoples of Yakutia. Sacralization, symbolic strategies, geocultural images]. Novosibirsk: Nauka.
- Danilova, N.K. 2023c. «Landshaft — sacrum» v metageograficheskom izmerenii [«Landscape — sacrum» in the metageographic dimension]. *Landshaft i kul'tura narodov Iakutii*. Novosibirsk: Nauka
- Gogolev, A.I. 2018. *Proiskhozhdenie naroda Saha i ego tradicionnoi kul'tury* [The origin of the Sakha people and their traditional culture]. Yakutsk.



- Iakovlev, V.F. 2018. *Atlas pamiatnikov istoriko-kul'turnogo nasledii. Suntarskij ulus*. [Atlas of monuments of historical and cultural heritage. Suntarsky ulus]. Yakutsk: Dani-Almas.
- Ivanov S. A. 2017. *Leksicheskie osobennosti govorov Yakutskogo iazyka* [Lexical features of Yakut dialects]. Novosibirsk: Nauka.
- Okladnikova, E.A. 2014. *Sakral'nyi landshaft: teoriia i empiricheskie issledovaniia* [Sacred Landscape: theory and empirical research]. M.; Berlin: Direkt-Media.
- Romanova, E.N. 2015. Landshaft v kul'ture pamiati [The landscape in the culture of memory]. *Arktika 21 vek. Gumanitarnye nauki*, 2, 5: 93–98.
- Seroshevski, V.L. 1993. *Iakuty: opyt etnograficheskogo issledovaniia* [Yakuts: the experience of ethnographic research]. M.: ROSSPEN.
- Sodnompilova, M.M. 2009. *Mir v tradicionnom mirovozzrenii i prakticheskoi deiatel'nosti mongol'skikh narodov* [The world in the traditional worldview and practical activities of the Mongolian peoples]. Ulan-Ude: BNC SO RAN.
- Zamiatin, D.N. (ed.). 2006. *Gumanitarnaia geografiia: Nauchnyi i kul'turno-prosvetitel'skii al'manakh* [Humanitarian geography: A scientific and cultural-educational almanac], 3. M.: Institut nasledii: 64–82.
- Zamiatin, D.N. 2020. *Geokul'turnyi brending gorodov i territorii* [Geocultural branding of cities and territories]. SPb: Aleteiia.



© Е.К. Алексеева

## «Зимость» в молодежных проекциях Арктики: ответ на вызовы вечной мерзлоты

**Ключевые слова:** антропология холода, зимние тексты культуры, взгляд изнутри, воображение Севера, образы и символы Холода, Человек и Природа

Статья посвящена анализу воображаемого Севера в художественных проекциях молодежи Арктики с привлечением фольклора, языка и традиционной культуры коренных народов Якутии. Исследование представляет первый опыт репрезентации авторских текстов молодых художников-северян как визуальных моделей и визуального нарратива. Авторские художественные проекты рассмотрены как источник самопрезентации коренных народов, метаописания собственной культуры, своего рода самоописания внутреннего мира переживаний по поводу происходящих в современном мире изменений. Анализ интеллектуально-художественных ландшафтов арктической молодежи с применением перспективных методологических новаций дает возможность раскрыть мироощущение и восприятие меняющегося жизненного пространства Арктики, чувственное, ментальное восприятие Холода и всего того, что связано с вечной мерзлотой и холодным миром, а также северную идентичность молодого поколения.

Республика Саха (Якутия) — один из самых холодных регионов с исключительной продолжительностью зимнего времени года (8–9 месяцев) и чрезвычайно низкой температурой воздуха (ниже  $-50^{\circ}\text{C}$ ). Практически вся ее территория находится в зоне вечной мерзлоты, где коренные сообщества: якуты (саха), юагиры, эвены, эвенки, долгане, чукчи, русские старожилы создали уникальный плацдарм жизнедеятельности человека. Экстремальные условия и многообразные проявления мира Холода обусловили формирование различных моделей жизненных стратегий, северного образа жизни, мировоззрения и северной философии, северного менталитета и идентичности народов холодной ойкумены.

Данная статья посвящена анализу воображаемого Севера в художественных проекциях молодежи Арктики с привлечением фольклора, языка и тра-

**Алексеева Евдокия Кимовна** – к.и.н. старший научный сотрудник Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера Сибирского отделения Российской академии наук, г. Якутск. e-mail: Aeks07@mail.ru. <https://orcid.org/0000-0001-8262-4025>

**Для цитирования:** Алексеева Е.К. «Зимость» в молодежных проекциях Арктики: ответ на вызовы вечной мерзлоты // Антропологии/Anthropologies. 2024. No 1. С. 64-78, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2024-1/64-78>



диционной культуры коренных народов Якутии. Исследование представляет первый опыт репрезентации авторских текстов молодых художников-северян как визуальных моделей и визуального нарратива. В качестве материала для анализа послужил ряд творческих проектов молодежи коренных народов Якутии (живопись, инсталляция), которые были представлены в экспозиции выставки/sciens-art «Человек Снежный» (г. Якутск, 5 декабря 2023 г.), где автором идеи и концепции выступила д. и н. Е.Н. Романова.

Одним из ярких иллюстраций молодежного взгляда на воображаемый Север стал конкурс цифровых художников «Дыхание Севера» (февраль 2024 г.) в рамках республиканского молодежного фестиваля «Муус устар 2024», который проводится ежегодно с 2021 г. В состав экспертной комиссии этого масштабного мероприятия вошли ученые-этнографы ИГиИПМНС СО РАН Е.Н. Романова, Е.К. Алексеева, Н.К. Данилова. Необходимо отметить, что представленные работы студентов и молодых художников «созданы на пересечении искусства и науки: неделимость мира человеческого и природного, искусство и магическое мышление как адаптивный ресурс, искусство и наука в границах реального и мифологического, холод как архетип» (Человек Снежный 2023: 2).

Анализ авторских интеллектуально-художественных ландшафтов арктической молодежи с применением перспективных методологических новаций, на наш взгляд, дает возможность раскрыть в первую очередь северную идентичность молодого поколения, их мироощущение и восприятие меняющегося жизненного пространства, чувственное, ментальное восприятие Холода и всего того, что связано с вечной мерзлотой и холодным миром. Это актуализируется еще и тем обстоятельством, что северный менталитет и идентичность, образы Севера и Арктики как геокультурное пространство (по Д.Н. Замятину), диалог Человека и Природы в условиях глобализации стали социокультурными доминантами в изучении народов холодных территорий. В этом плане особую значимость приобретает междисциплинарное направление «антропология холода», которое позволяет по-новому взглянуть на широкий спектр проблем, напрямую связанных с «гуманитарным измерением холодного мира» (по Е.Н. Романовой). Феноменология холодного мира, его символическое пространство нашли свое отражение в работах сотрудников Лаборатории комплексных геокультурных исследований Арктики: Д.Н. Замятина (г. Москва), Е.Н. Романовой, О.Э. Добжанской (г. Якутск) и др. Онтология холода ими рассматривается в широком социогуманитарном измерении через призму языка, культуры, социальных практик, адаптации и креативной деятельности в условиях арктического пространства (Романова, Добжанская 2019: 255–261).

Актуальными в нашем исследовании являются научные дискурсы канадских ученых Международной междисциплинарной лаборатории сравнительных исследований Севера и Арктики (рук. Д. Шартье, Университет Квебека), которые задали новые ориентиры в расширении понимания и интерпретации образа Севера. В частности, Д. Шартье продолжает развивать понятие «воображение Севера», предложенное им еще в конце 1990-х годов, где Север — знаковая система, «результат двойного восприятия: извне и изнутри, что можно увидеть в „представлениях“ о Севере и в произведениях „северных культур“» (Шартье 2016: 20–29).



Лейтмотивом выставки «Человек Снежный» стал философский дискурс вечного диалога общества и Природы, поиск ответа на глобальные вызовы современного мира. В настоящее время в социально-гуманитарных науках возрастает интерес к осмыслению взаимоотношения Человека и Природы, хотя данная тема является достаточно традиционной для социальной антропологии. В представленной статье ракурс исследования будет направлен на художественные тексты как источник самопрезентации коренных народов, метаописания собственной культуры, своего рода самоописания внутреннего мира переживаний по поводу происходящих в современном мире изменений. Важно подчеркнуть, что человек Севера всегда ощущал тонкую взаимосвязь с окружающей природной системой, считая себя «*крупинкой мира*», «*хвоинкой земли*», «*гостем на земле*». Взаимодействие Человека и Природы в условиях длительной экспозиции к вечной мерзлоте и холоду кодировало особое символическое отношение к темпоритму арктического пространства (по Е.Н. Романовой), о чем свидетельствует свод обрядов, ритуалов обращения к природным явлениям, духам, животным, и наконец, экологическая культура, сложившаяся в экстремальных условиях холодных земель. В целом чувственное и интеллектуальное восприятие окружающего природного мира и, в частности, холода коренными жителями Севера трактуется как «мир в том виде, в каком он известен и представляется его обитателям» (по Т. Ингольду). Известный антрополог Т. Ингольд, основоположник направления «чувствующей экологии», анализируя отношение восприятия окружающей среды и поведения человека, приходит к важному заключению, что нет возможности определить, где заканчивается человеческий мир и начинается существующее независимо от него природное, физическое пространство, поэтому и не следует противопоставлять друг другу сферы природы и культуры (Ingold 2000). В этом контексте, как подчеркивает Е.Н. Романова, концептуальным ядром представленной молодежной выставки sciens-art стала метафора «Человека Снежного» как перепрограммирование таинственного снежного человека-чучуна в Человека Креативного, создающего из бескрайнего пространства снега и льда новое Мироздание. Персонаж якутского хоррора человек-чучуна — загадочное огромное существо в зверином одеянии, исчезающее и появляющееся внезапно в зимние месяцы, является одним из любимых образов молодежи. Фигура многоликого существа, связанного с ментальной картой холодной земли и символизирующего «ускользающее наследие» народов Севера, рождает в выставочном проекте новые художественные и исследовательские смыслы, образующие единый нарратив и концептуальный язык высказывания выставки (Человек Снежный 2023: 2).

### **Мифологические персонажи якутской зимы в авторских текстах молодежи Арктики: символы, образы, воображения**

Зима — это время «ледяного дыхания» Земли с длинными полярными ночами и космическим звездным небом, визуального диалога Человека с миром Природы. Традиционным времяпрепровождением в холодное время года была практика слушания героических сказаний (зимний ритуал олонхо как «время сновидений»), погружения в мир мифологических сюжетов. Именно в этот период исполнялись шаманские обряды по укрощению Холода (Человек Снежный 2022: 2). Это сакральные действия, направленные на трансляцию архетипических образов и моделирования символов жизнеутверждающего начала в форме борьбы бинарных оппозиций Холода и Тепла, Света и Тьмы, Добра и Зла.



Символично то, что кластерным концептом молодежного конкурса цифровых художников «Дыхание зимы» стало освещение темы якутской зимы, основанной на самобытных мифологических и фольклорных материалах. В рамках авторских ландшафтов через современное видение традиционных мифов, преданий и легенд народов Якутии о Холоде и Зиме представлены оригинальные интерпретации художественного восприятия мира Холода и вечной мерзлоты. В визуальных проекциях с позиции «изнутри» представителями коренных сообществ воплощено воображение Севера.

В якутской картине мира Зима воспринималась как календарное время символического умирания, когда вокруг все затихает и впадает в спячку. В фольклорной традиции якутов известны сюжеты о людях, которые зимою, «когда из носа опускались вниз сосульки, умирали, весной же, когда льдинки оттаивали, воскресали» (Романова, Добжанская 2019: 256).



**Яковлева А. «Тоц биистэр»**

// (конкурс цифровых художников  
«Дыхание зимы», 2024 г.).

В художественной проекции «Тоц биистэр» (автор Яковлева А., Намский улус) представлен якутский миф о народе, что засыпал в зимний период года внутри дерева. С позиции автора в проекте репрезентированы образы и природные краски Зимы: морозная ночь, звездное зимнее небо, Луна как знак ночи, земля, покрытая густым снегом, голые деревья. Вся эта воображаемая



атмосфера реальным образом передает безмолвие холодного ландшафта; жизнь, застывшую в зимнем пространстве.

В представлениях народов Севера образ дерева — универсальный архетип мироздания, символ жизненного начала. Якутский миф о людях, засыпающих на зиму внутри дерева, «умирающих на зиму и воскресающих весной», можно связать с космогоническими мифами северных народов о происхождении человека от дерева. Так, тунгусские мифы повествуют о появлении из березы и лиственницы предков-шаманов, а также оленей. В одной из эвенских сказок о рождении олененка дерево играет роль женского рождающего начала, хотя дух, живущий в нем, мужского пола. Чрево женщины вписывается в чрево-дупло дерева, и оно становится как бы причастным к акту рождения ребенка. Подобный сюжет представлен в одной из нанайских сказок, где девушка родила младенца в дупле дерева и попросила верховное божество забрать к себе ее ребенка (*Алексеева* 2023: 80).

Большинству северных аборигенных этносов были характерны погребальные ритуалы, предписывающие захоронение младенцев на ветвях деревьев или в их развилках и дуплах. Важно отметить, что «погребальный обряд символизировал возвращение души человека в прародительское лоно — дерево» (*Скоринов* 2005: 85). Тем самым, миф о людях, «умирающих на зиму и воскресающих весной», олицетворяет возвращение души человека в дерево (засыпание/умирание зимой) и рождение человека из дерева (воскрешение весной).

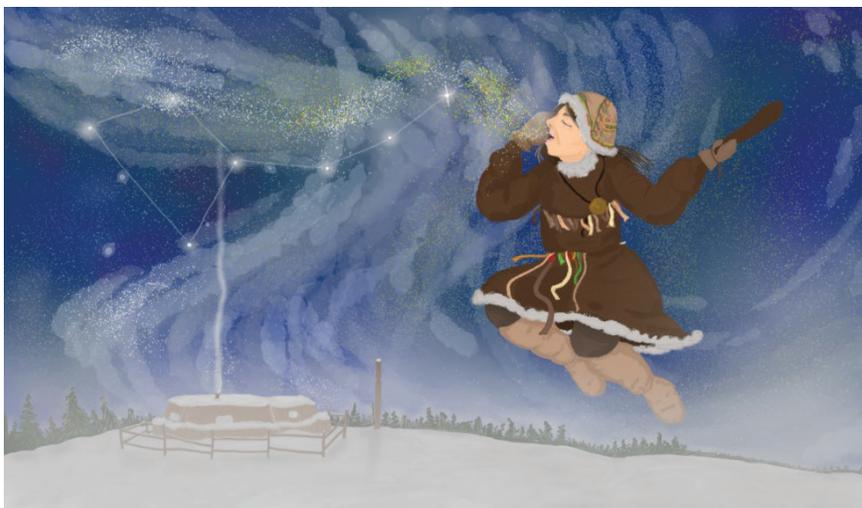
Вечная Мерзлота как парадигма осмысления Якутии породила целый мир мифологических представлений данного пространства. У народов Севера особое значение занимают мифы о небесных светилах: мифы о Венере и Плеядах, насылающих холод. Показателен сюжет о первом якутском шамане *Чачыгыыр таас*, который в холодную зиму по велению богатого родоначальника Улуу Кудангса рубит закрепу Чолбона (Венеры) к Небу в надежде избавить народ от вечной и лютой зимы (*Романова, Добжанская* 2019: 256).

Основой художественной проекции «Укрощение Холода» (автор С. Игнатьева, Абыйский улус) стал якутский архаический миф о девушке-шаманке, наделенной способностью укрощения холодной стихии.

Согласно данному мифу, в самом начале жизни Малая Медведица была очень велика, она закрыла солнце и луну. Настал страшный холод, людям грозила опасность совсем замерзнуть. Тогда девушка-шаманка, воспитанница грозного небожителя *Улуу Тойона*, взялась спасти людей. Перед камланием она просила, чтобы ни одна женщина не смотрела на нее, иначе она может упасть в обморок или умереть на месте. Камлая, девушка-шаманка вознеслась на небо и стала разбивать Малую Медведицу на мелкие частицы. В момент, когда она, собрав искрящиеся осколки, мелкие частицы в рот, опрыскивала ими небо, устанавливая систему звезд, одна женщина не смогла удержать своего любопытства и тайком взглянула через окно на небо. Девушка-шаманка упала в обморок, и Медведица осталась не до конца разбитой. Якуты верили, что когда-нибудь Малая Медведица увеличится в объеме, и тогда наступит конец жизни на земле (*Толоконский* 1914: 88–89).



Художник игрою красок передает образы Холода: морозная ночь, звездное ясное небо, безмолвный снежный ландшафт. И, кажется, что в этом зимнем безмолвии слышно только дыхание главного героя зимы, Холода: небольшое потрескивание, которое народ связывал со старинным поверьем о том, что это шепчут живые существа — звезды (Романова, Добжанская 2019: 258).



Игнатъева С. «Укрощение холода»

// (конкурс цифровых художников «Дыхание зимы», 2024 г.).

## Мир Холода

Холод побуждает человека к созидательной деятельности и творчеству. Именно в зимнее время умелыми руками женщин-северянок создавалась красивая одежда, вышитая разноцветным бисером и украшенная меховой мозаикой. Незатейливое украшение предметов быта и одежды долгими зимними вечерами с тихим напеванием песен о теплоте Природы, человеческой души использовалось как средство предотвращения развития тоски в холодное время года. В орнаментах северные женщины воплощали свою мечту о долгожданной весне, о пробуждении природы, теплых лучах Солнца — главного божества и покровителя. Инсталляция «Северная азбука Тепла» (автор Ушницкая Л.) представляет собой современный образ зимней одежды — пуховик, расшитый фразами о тепле как о своеобразном дорожном благопожелании, защищающем от холода.

Проект отражает фрагмент языковой картины мира, где представлен концепт «Тепло» на разных языках народов Севера: *сылаас*, *ичигэс* (як.), *нямаке* (эв.), *нямапчу* (эвенк.), *пугудьэ* (юк.) и фразы о тепле. В качестве основного образа не зря выбран пуховик черного цвета. Черный цвет в культуре народов Севера несет не только негативное значение; он также символизирует земное пространство, это «теплый» цвет земли: с приходом весны, когда кругом тает снег, земля становится черной и теплой (Попова 2016: 141).





Ушницкая Л. «Северная азбука тепла»  
// (выставка «Человек Снежный», 2022 г.).

В основе колористической гаммы вышитых слов и выражений, связанных с теплом, лежат основные цвета, демонстрирующие связь северных сообществ с природным окружением Арктики, где в традиционной картине мира народов Севера белый и голубой — цвета Зимы (снег, лед, зимнее небо), красный, зеленый и желтый — цвета Теплоты (Солнце, зелень). К примеру, белый цвет у жителей холодных территорий ассоциируется с цветом белого искрящегося снега, он содержит семантику чистоты, чистого зимнего воздуха. Так, лингвисты отмечают широчайший диапазон обозначений белого цвета и его оттенков у эвенков и эвенов и связывают это с преобладанием у них слов, обозначающих общее понятие «снег», что говорит о значимости и актуальности данного объекта Холода в хозяйственных и символических практиках народов Севера. В одном только Русско-эвенском словаре дано 24 слова под понятием «снег» (Цинциус, Рихес 1952: 573). А исследователь эвенкийского языка А.Н. Мыреева в свое время отметила у эвенков более 50 названий снега (Мыреева 2003).

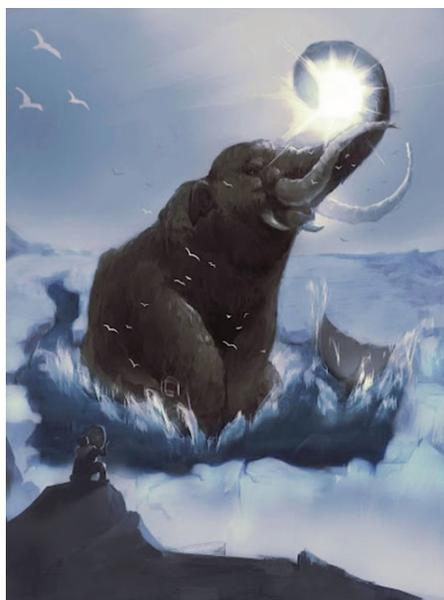
Если обратиться к традиционной бисерной вышивке северных народов, то здесь бело-голубая цветовая гамма в основном характерна для некоторых локальных групп эвенков и эвенов Якутии. В ментальной картине мира белый цвет олицетворял цвет мороза и холода, голубой или синий транслировал цвет неба, воплощал бездонный космос с «голубым холодным дыханием» (Алексеева 2021: 108). В эвенском фольклоре Холод выступает в виде антропоморфного образа всемогущего белого богатыря, имеющего положительные качества (Кузьмина 2019: 104), что свидетельствует о признании эвенами как жителями холодных земель энергии и силы Холода, выражении уважения к нему.

Смысловая позиция инсталляции состоит в том, что через символический обмен фразами о тепле можно послать эмотивный посыл над огромным пространством Холода: происходит переживание холода через ментальные образы, возникающие при звучании слов и фраз, связанных с концептом «Тепло».



Еще одним символом и хранителем Холода у народов Севера выступает мамонт. Сегодня уникальный образ мамонта считается одним из достойных Арктики. В Республике Саха (Якутии) на правительственном уровне предпринимаются попытки продвижения «мамонтowego бренда». Благодаря вечной мерзлоте здесь расположены крупнейшие запасы хорошо сохранных палеонтологических останков мамонтовой фауны, исчезнувшей многие тысячи лет назад. Именно случайные находки останков этого древнего животного, поражавших людей своими огромными размерами, обусловили формирование фантастических представлений и появление у арктических народов различных мифов и легенд о гигантском звере.

Зарождение мифов о мамонте относится к глубокой древности. Представления об этом загадочном звере играют существенную роль в духовной культуре коренных сообществ, населяющих холодные территории, и являются частью их этнического наследия. Так, в мифологических построениях северных народов распространен сюжет о сотворении Земли, где божества создают Землю, а мамонт выступает творцом природного рельефа (горы, озера, река), что воспроизведено в проекции «Мифы северных народов о мамонте как творце холодной земли» (автор Г. Николаева, Амгинский улус).



**Николаева Г. «Мифы северных народов о мамонте как творце холодной земли»**

// (конкурс цифровых художников «Дыхание зимы», 2024 г.).

Образ мамонта в традиционных представлениях юкагиров, потомков наиболее древнего аборигенного населения Северной Азии, предстает как дух-помощник шамана, эвенов — как дух земли, эвенков — как дух-охранитель входа в Нижний мир. В якутской традиционной культуре образ мамонта связан с мифологическим существом — Быком зимы, который был для якутов олицетворением холода, с ростом рогов которого крепчали морозы, а при потеплении и наступлении весны они отпадали (Легенды и сказки 2018: 12). По легенде Бык зимы выходил осенью из Северного Ледовитого океана «с туманным дыханием, в заиндевелой дохе, с ледяным носом, с глазами, словно проруби, с предлинными звонкими рогами, с туловищем, заслоняющим солнце, с морозом в подмышках...» (Березкин и др. 2017), а весной возвращался обратно.



Если обратиться к словарю Э.К. Пекарского, то слово «мамонт» переводится на якутский язык как «*уу огуса*» (водный бык), а бивни мамонта считались «*уу огусун муоса*», т. е. рогами водяного быка, где слово «*муос*» в прямом переводе означает «рог» (Пекарский 1925: 1635).

В авторском тексте мамонт изображен с щучьим хвостом. В представлении жителей Сибири и Дальнего Востока мамонт был неким гибридным существом. Чаще всего его наделяли чертами известных людям животных. Например, эвенки изображали мамонта в виде рыбы, а ханты считали, что мамонт — это подземное перевоплощение лося, щуки и медведя (Васильева, Кузьмина, Федорова 2021: 197).

### Человек и Природа: экологическая манифестация

Центральной темой авторских художественных проектов выступает тема взаимодействия Человека и Природы, поддержания хрупкой экосистемы Арктики, от которой во многом зависит жизнедеятельность северных народов, сохранение их своеобразного культурного наследия.

Действительно, сегодня существует риск того, что интенсивное антропогенное воздействие на арктическую экосистему может привести в будущем к глобальной экологической проблеме. Исследования-проекты молодых художников отражают экологическую манифестацию, суть которой состоит в поддержании гуманного диалога современного общества с природой Арктики.

В проекте «Медвежьи сны» (авторы С. Еремеева, У. Охлопкова) запечатлен образ спящего медведя. Медведь занимает видное место среди мифологических героев народов Севера, в первую очередь он считался первопродком. В мифических рассказах, преданиях, эпосе, сказках эвенков и эвенов широко распространен сюжет о родственном происхождении человека и медведя. Так, в эвенкийском фольклоре часто встречается персонаж по имени *Торганай* (*Торганэй*). В одном из вариантов эвенкийского сказания о *Торганэе*, записанном Г.М. Василевич, эпический герой рождается от связи медведя и женщины (Исторический фольклор 1966: 108–110; 260–262).

У народов Севера было особое почтительное отношение к медведю, основанное на тысячелетней истории совместного сосуществования в пространстве природы. Оно заключалось в особом уважительном отношении к нему как кровному родственнику, и наконец, как хозяину леса и тайги, сильному и умному зверю.

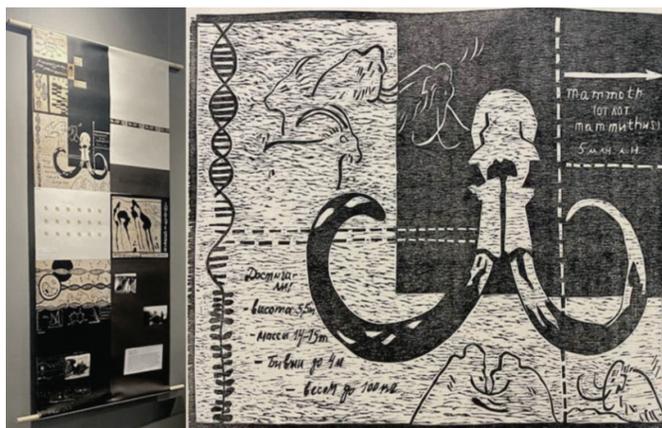
Также отметим, что до настоящего времени жителями Абыйского, Нижнеколымского, Вилнойского и Сунтарского улусов Республики Саха (Якутия) используется эвфемизм медведя «*өбүгэ*» (як.) с первоначальным значением «предок, предки».

Итак, инсталляция раскрывает медвежьи сны, которые сплетены между собой как облака из белых бус. Подобно людям, засыпающим на зиму (як. миф «*Тоң биштэр*»), медведь зимой залегает в берлогу, уходит в спячку. Как и человек, он способен видеть сны. Молодые художники предлагают визуальное размышление: какие же сны видит медведь? По их интерпретации, «медведь



видит всё то, что его волнует и тревожит в этом беспокойном мире. Его сон может быть предсказанием о будущем, заветом предков к действию или заклинанием о союзе Человека с Природой. Это особенно актуально в последние годы, когда идет интенсивное антропогенное воздействие на окружающую среду, вследствие чего мы наблюдаем различные природные катаклизмы: наводнения, лесные пожары, активизирующие миграцию животных, в том числе их вторжение на территорию человека, что порой приводит к конфликтным ситуациям между человеком и животным. То есть мы видим, что современные люди и животные практически вступили в антагонистические отношения» (Человек Снежный 2022: 27). Образ спящего медведя может быть и предупреждением о том, что вследствие необдуманных действий человека медведь может исчезнуть навсегда и останутся лишь воспоминания, мифы, легенды и предания о нем. В этом контексте представленная инсталляция звучит как призыв к сохранению природы Арктики, всего живого на земле.

Проект «Mammuthus. 2.0» (автор Жиркова А.) акцентирует на теме исчезновения древнего животного, а следовательно, его перерождения. Работа навеяна визуальным проектом — документальным фильмом якутского режиссера Максима Арбугаева «Генезис 2.0», посвященном проблеме клонирования мамонта в современном мире. Сегодня ученые всего мира вынашивают амбициозные планы по их клонированию на основе ДНК, выделенных из ископаемых останков.



Жиркова А. «Mammuthus. 2.0». Обрезная ксилография.

// (выставка «Человек Снежный», 2022 г.).

Как видим, центральной фигурой ксилографии является череп мамонта с бивнями, олицетворяющий исчезновение мамонтовой фауны; по мнению художника, это было первым природным катаклизмом, приведшим в символическом плане к разрыву диалога с Природой. Выходом из создавшегося положения автор видит в воссоединении Человека и Природы через «пересотворение» (клонирование) мамонта как хозяина Холода и в качестве дальнейшей дискуссии ставит вопрос «может, это и будет спасением Арктики?» (Там же: 22).



В целом, художественные проекты арктической молодежи («Проводники», «Круговорот», «Дылачакан», «Взгляд из прошлого» и др.) представляют самоописание внутреннего мира переживаний происходящих изменений в современном мире. Актуальными остаются такие проблемы современности, как трансформация экологии Арктики; изменения климата и их влияние на распространение вечной мерзлоты; деградация природной среды в условиях антропогенной нагрузки; проблема сохранения культурной памяти и культурного наследия этнических сообществ. Сегодня бытийный код северян состоит в том, чтобы сохранить свои традиции, не растерять бесценное духовное наследие предков. Через личные проекции-переживания молодежь концептуализирует идею экологического равновесия на Земле, призывает не оставаться слепыми в глобальном мире, остановить разрушение всего живого, увидеть и сохранить свою родную культуру.

### Заключение

Художественные проекции молодежи Арктики выступают оригинальными моделями воображения Севера, образцами интерпретации визуального восприятия мира Холода и связанных с ним образов и смыслов. В дискурсах современных авторских репрезентаций восприятие Холода — результат соединения рационального опыта и внутреннего переживания холодного мира на физическом и ментальном уровне. Север и Арктика ими воспринимаются как мир, в котором «я родился, проживаю и действую», а «переживания» холодных ландшафтов и белого «безмолвия», как пишет Е.Н. Романова, становятся экзистенцией каждого, кто живет на Севере, и кто исследует Север (Человек Снежный 2022: 30).

Методология антропологии холода задает многовекторный потенциал в развитии северной идентичности. Так, «зимние» тексты представляются как репрезентативные проекции северной идентичности, содержание которой составляют создаваемый художественный образ Севера; культурно-историческая память; мифологические и фольклорные формы репрезентации; привязанность к месту, чувство места; смысловые и ценностные ориентации, эмоциональные и оценочные суждения, имеющие нарративный характер; образ жизни и способы поведения в пространстве; способ отождествления с ландшафтом (*Бурцева* 2022: 6). В настоящее время изучение данного феномена представляется перспективным и станет темой нашей следующей публикации.



## Литература

- Алексеева Е. К. Традиционный костюм эвенов как сакральный текст культуры // Манускрипт. 2021. Т. 14, вып. 1. С. 105–110.
- Алексеева Е. К. Северный ландшафт в культуре эвенков и эвенов Якутии // Ландшафт и культура народов Якутии: сакрализация, символические стратегии, геокультурные образы / под общ. ред. Е.Н. Романовой, Н.К. Даниловой. Новосибирск: Наука, 2023.
- Березкин Ю. Е., Дувакин Е. Н. Аналитический каталог «Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам». [Электронный ресурс]. <https://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index>.
- Бурцева Ж. В. К вопросу о северной идентичности в литературном тексте: на примере творчества Т. Одулока, А. Кривошапкина, Г. Кэптукэ // Вопросы национальных литератур. 2022. № 3 (07). С. 5–10.
- Васильева О. В., Кузьмина А. А., Федорова А. Р. Воображение Севера в контексте освоения природной среды: мамонт в мифологических представлениях якутов // Научный диалог. 2021. № 1. С. 194–210.
- Исторический фольклор эвенков. Сказания и предания / сост. Г.М. Василевич. Л.: Наука, 1966.
- Кузьмина Р. П. Концепт «Холод» в лингвокультуре эвенов // Meridian. 2019. Вып. 2. С. 103–105.
- Легенды и сказки Севера / сост. М.Г. Никифорова, А.Д. Попова. Якутск: Бичик, 2018.
- Можно ли вернуть мамонтов: палеонтолог из Якутии — о том, зачем клонировать древних животных. [Электронный ресурс]. <https://www.forbes.ru/forbes-woman/435479-mozhno-li-vernut-mamontov-paleontolog-iz-yakutii-o-tom-zachem-klonirovat-drevnih>.
- Мыреева А. Н. Особенности лексики эвенкийского языка // Материалы конференции, посвященной 100-летию со дня рождения профессора Веры Ивановны Цинциус. СПб., 2003. С. 134–138.
- Пекарский Э. Словарь якутского языка. Л.: АН СССР, 1925. Т. 3. Ч. 1, вып. 7.
- Романова Е. Н., Добжанская О. Э. Антропология холода: методология, концепты, образы (на примере культурных традиций коренных народов Севера и Арктики) // Вестник Томск. гос. ун-та. Культурология и искусствоведение. 2019. № 35. С. 255–263.
- Скоринов С. Н. Космологические представления тунгусо-маньчжуров и нивхов юга Дальнего Востока России (XIX — начало XX в.) // Вестник ДВО РАН. 2005. № 2. С. 84–95.



*Толоконский Н.* Якутские пословицы, загадки, святочные гадания, обряды, поверия, легенды и др., собранные при ближайшем участии учителя якута А. Кулаковского. Иркутск, 1914. С. 88–89.

*Цинциус В. И., Ришес Л. Д.* Русско-эвенский словарь. М.: ГИИНС, 1952.

Человек Снежный: каталог выставки. Якутск: ИГиИПМНС СО РАН; АГИКИ, 2023.

*Шартье Д.* Что такое «воображаемый Север»? / пер. с фр. О.Н. Кузьменко; науч. ред. перевода Е.И. Филипповой // *Этнографическое обозрение*. 2016. № 4. С. 20–29.

*Ingold T.* Culture, nature, environment: steps to an ecology of life // *The Perception of the Environment*. L.: Routledge, 2000. P. 13–27.

### Сокращения:

эв. эвенский

эвенк. эвенкийский

юк. юкагирский

як. якутский

### Research article

**Alekseeva E. K.** «Winter» in the youth imagination of the Arctic: a response to the challenges of permafrost [«Zimost'» v molodezhnykh proekciakh Arktiki: otvet na vyzovy vechnoi merzloty]. *Anthropologies*, 2024, no 1, pp. 64-78, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2024-1/64-78>

© Institute of Ethnology and Anthropology RAS

**Alekseeva E. K.** | [Aeks07@mail.ru](mailto:Aeks07@mail.ru) <https://orcid.org/0000-0001-8262-4025> | Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Siberian Branch of the RAS, Senior Researcher

### Abstract

The article is devoted to the analysis of the imaginary North in the artistic projections of Arctic youth with the involvement of folklore, language and traditional culture of the indigenous peoples of Yakutia. The study presents the first experience of representing the authors' texts of young northern artists as «visual» models of imagination and visual narrative. Authors' literary texts are considered as a source of self-presentation of indigenous peoples, a meta-description of their own culture, a kind of self-description of the inner world of experiences of the changes taking place in the world today.

Analysis of the authors' intellectual and artistic landscapes of Arctic youth using promising methodological innovations makes it possible to reveal the worldview and perception of the changing living space of the Arctic, «sensual», «mental» perception of the Cold and everything connected with permafrost and the cold world, as well as northern identity of younger generation.



**Keywords:** anthropology of the Cold, winter cultural texts, view from the inside, imagination of the North, images and symbols of the Cold, Man and Nature.

### References

- Alekseeva, E.K. 2021. Tradicionnyi kostium evenov kak sakralnyi tekst kultury [Traditional Even costume as a sacred text of culture]. *Manuskript*, 14, 1. Tambov: 105–110.
- Alekseeva, E.K. 2023. Severnyi landshaft v kulture evenkov i evenov Iakutii [Northern landscape in the culture of the Evenks and Evens of Yakutia]. *Landschaft i kultura narodov Iakutii: sakralizatsiia, simbolicheskie strategii, geokulturnye obrazy*. Eds. E.N. Romanova, N.K. Danilova. Novosibirsk: Nauka.
- Berezkin, Iu.E., Duvakin, E.N. *Analiticheskii katalog «Tematicheskaiia klassifikatsiia i raspredelenie folklorno-mifologicheskikh motivov po arealam»* [Analytical catalog “Thematic classification and distribution of folklore and mythological motifs by area”]. URL: <https://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index>.
- Burceva, Zh.V. 2022. K voprosu o severnoi identichnosti v literaturnom tekste: na primere tvorchestva T. Oduloka, A. Krivoshapkina, G. Keptuke [On the issue of northern identity in a literary text: using the example of the works of T. Odulok, A. Krivoshapkin, G. Keptuke]. *Voprosy nacionalnykh literatur*, 3: 5–10.
- Chartier, D. 2016. Chtotakoe «voobrazhaemyi Sever»? [What is the “imaginary North”?]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 4: 20–29.
- Chelovek Snezhnyi: katalog vystavki*. 2023. Iakutsk: AGIKI.
- Cincius, V.I., Rishes, L.D. 1952. *Russko-evenskii slovar'* [Russian-Even dictionary]. M.: GIINS.
- Ingold, T. 2000. Culture, nature, environment: steps to an ecology of life. *The Perception of the Environment*. L.: Routledge: 13–27.
- Kuzmina, R. P. 2019. Koncept «Kholod» v lingvokul'ture evenov [The concept of “Cold” in the linguistic culture of the Evens]. *Meridian*, 2: 103–105.
- Mozhno li vernut mamontov: paleontolog iz Yakutii – o tom, zachem klonirovat' drevnikh zhivotnykh* [Is it possible to bring back mammoths: a paleontologist from Yakutia - about why cloning ancient animals]. URL: <https://www.forbes.ru/forbes-woman/435479-mozhno-li-vernut-mamontov-paleontolog-iz-yakutii-o-tom-zachem-klonirovat-drevnih>.
- Myreeva, A.N. 2003. Osobennosti leksiki evenkiiskogo iazyka [Features of the vocabulary of the Evenki language]. *Materialy konferencii, posvyashchionnoi 100-letiiu so dnia rozhdeniia professora Very Ivanovny Cincius*. SPb: 134–138.
- Nikiforova, M.G., Popova, A.D. (eds.). 2018. *Legendy i skazki Severa* [Legends and fairy tales of the North]. Iakutsk: Bichik.
- Pekarskii, E. 1925. *Slovar' iakutskogo iazyka* [Dictionary of the Yakut language]. L.: AN



SSSR, 3, 1, 7.

- Romanova, E.N., Dobzhanskaia, O.E. 2019. Antropologiya kholoda: metodologiya, koncepty, obrazy (na primere kulturnykh traditsii korennykh narodov Severa i Arktiki) [Anthropology of the cold: methodology, concepts, images (on the materials of cultural traditions of indigenous peoples of the North and the Arctic)]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Kulturologiya i iskusstvovedeniye*, 35: 255–263.
- Skorinov, S.N. 2005. Kosmologicheskie predstavleniya tunguso-manchzhurov i nivkhov iuga Dalnego Vostoka Rossii (XIX – nachalo XX v.) [Cosmological ideas of the Tungus-Manchus and Nivkhs of the south of the Russian Far East (19 – early 20th century)]. *Vestnik DVO RAN*, 2: 84–95.
- Tolokonskii, N. 1914. *Iakutskie posloviцы, zagadki, sviatochnye gadaniia, obriady, pov-eritiia, legendy i dr., sobrannye pri blizhaishem uchastii uchitel'ia iakuta A. Kulakovskogo* [Yakut proverbs, riddles, Christmas fortune-telling, rituals, beliefs, legends, etc., collected with the close participation of the Yakut teacher A. Kulakovskiy]. Irkutsk: 88–89.
- Vasileva, O.V., Kuzmina, A.A., Fedorova, A.R. 2021. Voobrazhenie Severa v kontekste osvoeniia prirodnoi sredy: mamont v mifologicheskikh predstavleniakh iakutov [Imagination of the North in the context of the development of the natural environment: the mammoth in the mythological representations of the Yakuts]. *Nauchnyi dialog*, 1: 194–210.
- Vasilevich, G.M. (ed.). 1966. *Istoricheskii folklor evenkov. Skazaniia i predaniia* [Historical folklore of the Evenks. Tales and legends]. L.: Nauka.



© Т.Б. Щепанская

## **(Не) уезжая на зиму: холод как опыт и фактор социальных взаимодействий в условиях сезонных миграций (по этнографическим наблюдениям в Новгородской области)**

**Ключевые слова:** холод, зима, деревня, сельский, зимующие жители, социальная интеграция, взаимопомощь, скука

Статья написана по материалам включенного наблюдения автора во время зимовки в деревне в Новгородской области. Рассматривается влияние холода на систему социальных взаимодействий и структуры деревенского сообщества. В качестве основной черты социальной структуры сельчане подчеркивают разграничение между двумя категориями жителей: зимующими в деревне и уезжающими на зиму («дачниками»), т.е. выносят на первый план структуру, производную от сезонной миграции. В статье описываются практики адаптации к холоду (обеспечение тепла в жилище, мобильности, формирования и обеспечения сохранности запасов продуктов и др.) с точки зрения того, как в ходе их складываются системы социальных взаимодействий, обуславливающие интеграцию зимних жителей. По существу, речь идет о зависимости степени интеграции в деревенское сообщество от опыта совместного переживания холодного сезона и конкретно — опыта холода.

Эта статья — о том, как холод может быть фактором, организующим порядок социальных взаимодействий и миграционное поведение, служа основанием или обоснованием значимых аспектов социальной структуры современной русской деревни.

В основе статьи лежат размышления, разговоры и наблюдения во время моего периодического (в 2011–2023 гг.) проживания в малонаселенной деревне на востоке Новгородской области, где удавалось пожить от нескольких дней до нескольких месяцев, в зависимости от графика отпусков, выходных, нерабочих и праздничных дней. Объявление в 2020–2021 гг. нерабочих дней и временный переход на удаленную работу застали меня во время одного из таких визитов, и возникла возможность провести с небольшими перерывами

**Щепанская Татьяна Борисовна** – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Центра европейских исследований Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. e-mail: poehaly@yandex.ru <https://orcid.org/0000-0002-1545-9282>

**Для цитирования:** Щепанская Т.Б. (Не)уезжая на зиму: холод как опыт и фактор социальных взаимодействий в условиях сезонных миграций (по этнографическим наблюдениям в Новгородской области) // Антропологии/Anthropologies. 2024. No 1. С. 79-90, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2024-1/79-90>



вами две зимовки, что резко изменило мои отношения с соседями по деревне и вообще место в системе взаимодействий.

### Сезонные миграции и производная структура

Зимовка в деревне или отъезд из нее на зиму — важнейший дифференцирующий признак, по которому определяют место в социальной структуре сельского сообщества. Первое, о чем тебя спрашивают, начиная общение (водитель или попутчик в такси, продавец в магазине или сосед, с которым ты заговариваешь, ожидая автобус) — «Вы дачница (у Вас здесь дача)?», а когда ты затрудняешься или отвечаешь невразумительно, уточняют: «Вы здесь живете зимой?» Те, кто уезжают на зиму — «дачники». А оппозиция этому статусу — не «местные» или «коренные», а «зимующие». Именно эта оппозиция — основная для сельских жителей в их восприятии социальной структуры; им важно в первую очередь определить, «дачник» вы или «и зимой здесь живете», т. е. понять ваше место в структуре, производной от сезонной миграции. Ключевым для идентификации собеседника, попутчика, соседа оказывается опыт зимнего проживания — как, вероятно, основной разделяемый опыт, формирующий коллективную идентичность. Этот опыт сопрягается как с идентичностью локальной (зимние как постоянные, а значит, местные жители), так и с сельскостью — «дачники», уезжающие на зиму, по умолчанию «городские».

Чем же зимовка в деревне в такой степени отличает человека от ее сезонных жителей, что это перевешивает прочие социальные маркеры: и образование, и обеспеченность, и даже статус местного уроженца? Все это тоже важно, но выясняют уже потом. Очевидное предположение — это опыт холода. Ведь «дачники» уезжают в теплые городские квартиры как раз тогда, когда начинает холодать и надо на постоянной основе протапливать жилище. И еще один маркер: городской житель, как говорят здесь, «не привык жить без теплого сортира». Так может ли опыт холода быть важным фактором, определяющим социальную структуру?

### Холоден ли Северо-Запад? Якутский и русский холод

Насколько можно говорить об опыте холода применительно к российскому Северо-Западу (куда относится Новгородская область)? На моей памяти зимние температуры здесь опускались до 30–35°C, и такие морозы длились не более недели, а были и зимы, когда в самые морозные дни было лишь до –20–25°C. Следует признать, что зимы здесь довольно мягкие, сравнительно с полярными или восточносибирскими регионами с их вечной мерзлотой, длительной зимой и морозами в –50, –60°C и ниже. Ожидаемо, что опыт и культурные конструкции холода стали предметом углубленного исследования антропологов, чьи интересы сформировались в регионах Крайнего Севера и Сибири. Особо следует отметить сложившуюся в Республике Саха (Якутия) междисциплинарную школу на базе Лаборатории комплексных геокультурных исследований Арктики под руководством Д.Н. Замятина и Е.Н. Романовой (см.: Геокультуры Арктики 2018), предложившую методологическую рамку антропологии холодного мира как изучения образа жизни, адаптивных систем, мифологических представлений, искусства человеческих сообществ, объединенных и в значительной степени сформированных опытом переживания,



освоения, использования холода (Романова, Замятин 2017). В этой парадигме холод рассматривается не только в привычном контексте трудностей и испытаний, но и как ресурс — позитивный фактор, способствующий развитию повседневных практик, способов жизнеобеспечения (Сулейманов 2022), образности, мирозерцания, мифологических представлений (Романова, Добжанская 2019), формирующих художественную образность в системе этнического самосознания якутов — жителей холодного мира (Романова 2023).

Идеи о конструирующей роли холода оказались весьма полезны и для понимания традиций русских сельских жителей Северо-Запада Европейской части нашей страны, казалось бы, весьма далекой от Якутии в географическом отношении. Тем не менее, Россия как во внешних представлениях, так и в самосознании ее жителей выступает во многих отношениях как северная страна, концепцию ее северности в историко-культурном, антропологическом плане, в фольклоре и поэзии развивает известный российский антрополог и автор этнографических фильмов А.В. Головнев (Головнев 2022). Холод, хотя и далекий от экстремальных якутских величин, тем не менее, является значимым фактором в русской, особенно севернорусской, культуре — он служит обоснованием многих из повседневных практик, начиная от приемов строительства и утепления жилищ и заканчивая особенностями праздничной культуры. Вспомним, например, зимние гуляния с прерыванием холода: периодическим переплясом и заходом в дома, где приготовлено все, чтобы согреться. Восприятие холода как конструктивного и конструирующего фактора согласуется с приведенной выше концепцией антропологии холодного мира, то есть мира, создаваемого и формируемого холодом. Авторы углубленно исследовали влияние его в системах жизнеобеспечения, образности, мифологических представлений и самосознания. В центре же нашего внимания — роль холода как фактора формирования социальных отношений, которые я рассматриваю этнографически — в максимальном приближении, на примере небольшой занесенной снегом деревни в тихом уголке Новгородской области. Таковую степень приближения обеспечивает включенное наблюдение, когда наблюдатель деревенского сообщества — одновременно и участник формирующих его взаимодействий.

### В ожидании холодов: запасы тепла

Приближение холодов разделяет траектории зимующих и уезжающих. Когда становится некомфортно жить без отопления, жители оказываются перед выбором: уезжать в благоустроенное («городское», даже если оно находится в сельском поселении, но подключено к центральному отоплению) жилье, оставляя деревенское и тем самым придавая ему статус дачи — или актуализировать качества деревенского дома как «зимнего» (в объявлениях о продаже порой пишут: «продаю зимний дом»), т.е., как минимум, начинать отапливать его. Это происходит задолго до наступления морозов, как правило, когда уже убран урожай, а сад и огород подготовлены к зимовке; в наших местах — в конце октября. В это время уезжают «дачники», и в сельской местности — не только в деревне, но и в районе — становится безлюдно. Заканчиваются сельскохозяйственные работы, в том числе те, которые выполнялись как услуги дачникам (строительные, покос травы, помощь по хозяйству, перевозки и др.) — уезжают и сезонные рабочие.



Те, кто остаются на зиму, занимаются утеплением дома, проверкой, прочисткой (если это не сделано весной) и ремонтом печей. Закупают и укладывают в сухое место дрова (у хороших хозяев они запасены заранее и уже просушены, а осенью заготавливают уже на следующий год; тогда же, соответственно, появляется ясность относительно планов на следующую зиму). Все это актуализирует целый ряд структур — социальных связей и институтов. Заготовка дров производится либо через сельскую администрацию, либо закупкой у сельских предпринимателей, либо в рамках соседской взаимопомощи. Прочистка печей — своими силами или с помощью соседа, имеющего опыт ремонта печей, либо услуг печника, работающего на платной основе (он дает объявления в группе местного сообщества в социальных сетях и в районной газете). Таким образом, уже на этапе предвосхищения холодов актуализируются и получают подкрепление структуры соседской взаимопомощи, местной системы обмена информацией, локального рынка и административных услуг. Вступая с ними во взаимодействие, зимний житель при посредстве соответствующих институтов интегрируется в локальное сообщество.

Соответственно, остающийся зимовать вступает во взаимодействие с этими институтами. В случае непредвиденных ситуаций, когда кто-нибудь остается без доступа к дровам, его/ее не оставляют один на один с морозом: вступают в силу обычаи взаимопомощи. После обильных снегопадов у меня рухнула крыша пристройки, где были сложены дрова. Тут же подъехал сосед и привез дрова из своих запасов, таким образом обнаружив невидимые в обычных условиях системы взаимопомощи, в которые я, как оказалось в результате зимовки, по умолчанию включена. Точно так же в случае, если кто-то на автомобиле застрянет в сугробе, односельчанин на внедорожнике его вытягивает. Именно зима, а точнее, холод, создает императивную необходимость оказать помощь — и тем самым включиться в систему взаимных обязательств, поскольку неоказание помощи создает реальную перспективу замерзнуть — что может быть равносильным гибели (в основе — включение холода в мифологию смерти). Соответственно, холод здесь проявляет себя как значимый фактор интеграции.

Коммуникации «дачников» перед отъездом строятся иначе. Разберем в качестве примера их вовлечение в систему соседской взаимопомощи, обратив внимание также на фактор холода. Закрывая на зиму дом, дачник теряет некоторые его функции, например, как место хранения собранного на участке урожая. Картофель и корнеплоды, домашние заготовки сельские жители хранят в подвале, где (при условии, что дом отапливается) поддерживается постоянная температура — выше точки замерзания воды. В неотапливаемом доме корнеплоды замерзнут. Поэтому часть урожая дачник забирает с собой, а часть, предназначенную для потребления в деревне или на посадку, оставляет на хранение тем, кто живет круглогодично. Со своей стороны он обычно стремится оказать и ответную услугу — сделать что-нибудь, связанное с пребыванием в городе (купить, привезти, передать, узнать). На хранение дачники оставляют нередко и разные инструменты, и технику для обработки земли; остающиеся получают возможность этой техникой пользоваться, что также служит своеобразной формой благодарности со стороны сезонных жителей.



Формируется реципрокная система взаимопомощи — взаимообмен ресурсами, что поддерживает социальную структуру, объединяющую соседей, в том числе и за счет разницы их ресурсов освоения холода.

### Холод и мобильность

Ряд особенностей, определяющих зимний порядок взаимодействий, возникает в связи с ограничениями мобильности, которые накладывает зима. В крестьянской жизни, как мы ее знаем по этнографическим наблюдениям XIX — начала XX вв., холод был скорее фактором, способствовавшим мобильности и, в частности, транспортной доступности: в некоторые места — лесные селения, дальние скиты и монастыри — можно было добраться исключительно по зимнику, когда, скованные морозами, встанут реки и затвердеют хляби болот (ср. о зимниках в Якутии: *Куклина, Осипова* 2018).

Житель современной деревни оказывается в другой ситуации. Для пеших перемещений пространство становится доступнее в краткие периоды межсезонья, в частности, поздней осенью, в предзимье, когда высокая трава полегла, ночные заморозки прихватили землю, размытую осенней распутицей, а снег еще не лег или неглубок. Но как только формируется устойчивый снежный покров, перемещение — ни пешком, ни на транспорте — становится невозможным без расчистки дорог.

Расчистка снега в пределах и в непосредственной близости от своего участка становится практически ежедневной практикой зимних жителей, приобретая в каком-то смысле этический характер: если живешь в деревне зимой, а дорожки около дома не прочищены, то должно быть стыдно. Подобная же этическая обязанность распространяется и на местные управленческие структуры.

В пределах деревни или улицы актуализируются системы соседской взаимопомощи. В некоторых деревнях жители обзаводятся средствами расчистки дорог — например, насадками на автомобили; расчищая проезды к своему дому и домам соседей, они поддерживают обычаи взаимопомощи — неформальную систему взаимных обязательств, в которую вовлекаются и получатели помощи, испытывающие к прочистившему понятную благодарность.

В отсутствие же такой возможности или вне деревни ответственной за расчистку дорог считается администрация сельского поселения и муниципального образования. В зимний период в местной группе в социальной сети «ВКонтакте» посты с просьбами, требованиями, претензиями по поводу расчистки дорог набирали наибольшее число комментариев. Ссылки руководства на отсутствие техники и контракты со внешними организациями очевидно не встречали понимания. Жители демонстрировали уверенность в том, что этим обязана заниматься администрация, и высказывания бывали весьма эмоциональны. «Какая власть, такие и дороги» — это выражение актуально не только по отношению к ямам, но и к зимнему бездорожью.

Снегопады бывают столь обильными, что дороги быстро прочистить невозможно, и жители время от времени оказываются запертыми не только в деревне, но и в доме. С такими ситуациями связывают строительные приемы —



высокое крыльцо, когда дверь в основное строение расположено на высоте около метра от земли, где ее не заметет снег; уличные двери, открывающиеся внутрь (впрочем, сейчас это правило выполняется не всегда). Я была свидетелем, как с началом снегопадов и на всю зиму некоторые жители деревень (особенно старшего поколения) ставят на прикол велосипеды и готовятся «сидеть» в своей деревне всю зиму. Этим объясняют и традицию делать запасы продуктов — в подпольях мешками запасают муку, картошку и сахар, несмотря на то, что в большинство деревень приезжает автолавка. В холодных сенях стоит бочка с *крошевом* — порубленными и замороженными зелеными листьями капусты, из которого варят *серые щи*. В XIX в. морозили на зиму (и для вывоза на продажу) рыбу, яблоки; молоко и щи замораживали прямо в тарелках. «Замороженные щи в дороге хороши», — приводит фразу В.И. Даль (*Даль* 1881, т. 2: 355). Я не видела замороженных щей, но помню замороженное молоко в форме тарелок — его стопкою складывали сельские жители на прилавке базарчика в небольшом поселке Амурской области (1965–1967 гг.). При хранении этих запасов рассчитывают на холод, для чего оставляют неотапливаемые помещения. Деревянный шкаф в неотапливаемых сенях так и называется — «холодильник». Удаленность от систем отопления, прежде всего печки, определяет градации холода в соответствии с условиями сохранности того или иного продукта. В подполье отапливаемого помещения температура всю зиму должна быть положительная (+5–10 градусов), благодаря чему в нем не замерзает картошка, хранятся овощи и домашние заготовки. В неотапливаемом же помещении, в том числе в подвале, температура может сравниться с уличной. На этом основана упомянутая выше система взаимодействий между уезжающими («дачниками») и остающимися на зиму жителями.

Возвращаясь к расчистке дороги как фактору мобильности, отметим, что прочищают подъезды к тем домам, где люди зимуют. К домам сезонных жителей чистить проезд не принято. Когда глава сельского поселения узнала, что я приезжаю в деревню зимой, она попросила звонить ей перед приездом, чтобы расчистили дорогу (это не всегда возможно, если ее не чистить с начала зимы). Когда выяснилось, что я зимую, то дорогу к дому прочищали всякий раз, когда трактор заезжал в деревню, да и сосед, прочищая снег около своего дома, заезжал и ко мне. Это одно из обстоятельств, побуждающих ставить в известность относительно своего статуса в системе сезонных миграций — зимующего или сезонного «дачника». Таким образом этот аспект социальной структуры становится артикулированным и публичным.

### Скука как институт вовлечения

Как только устанавливаются низкие температуры, ограничивая комфорт поездок и прогулок, общение все более тяготеет к теплым пространствам изб. Одновременно в разговорах поднимается вопрос скуки: «Вам не скучно?» — встретив на улице, обращается ко мне женщина, живущая в противоположном конце деревни. В этом вопросе — предложение присоединиться к посиделкам, на которые приходят поговорить и попить чаю несколько подруг из соседних деревень. Позже я встретила одну из них по пути в нашу деревню: «Вы не скучаете? На огороде дел нет, можно сходить в гости», — обратилась она ко мне. Скука, а следовательно, нужда в общении, подается как норма зимней жизни в деревне. И — основа для консолидации зимних жителей.



Так же собирала у себя подруг ныне уже покойная мама моей односельчанки. Зимой женщины вместе чаевничали, а летом на базе этих собраний складывалась группа взаимопомощи — вместе сажали и копали картошку, а потом это в складчину отмечали застольем и песнями. Зимняя «скука» способствовала формированию группы соседской кооперации.

«Скука» как характеристика деревенской зимовки, по-видимому, отвечает сложившимся представлениям, так что вопрос «Вам не скучно?» подразумевается риторическим. Ответ заранее очевиден. Уже упоминавшийся автор статьи о зимовке в деревне так описывает свои первые впечатления: «Абсолютная тишина. Отсутствие людей. Можно пройти всю деревню и не встретить ни одного человека» (Чернов 2018).

Здесь я описываю совсем маленькую деревню. Более многочисленные поселения вовлекались в круг совместных посиделок через праздничную культуру, которая также зимой попадала под влияние холода. В зимние праздники гуляли, собираясь группами, — но мороз определял, как долго можно было находиться на улице. Поэтому гулянка проходила в режиме мобильности: шли от дома к дому, а там согревались (угощением, плясками, молодежь — играми). Иногда для празднований снимали общий дом. Суть оставалось той же: совместные угощения и веселье подготавливали структуры взаимопомощи и кооперации, которые реализуются позже (летом) в хозяйственных практиках. Как и в соседних регионах российского Северо-Запада, во время проходки от дома к дому гуляющие согревались плясками под гармошку — «проходные» наигрыши. Инструмент на севере делали специально под холод: так, в Вологодском регионе популярна кирилловская гармонь, планки и некоторые другие части которой старались делать из меди. Гармонисты говорят, что гармонь с медными планками на морозе играет звонче.

### Коты на морозе

Одним из маркеров, отмечающих основную линию дифференциации (сезонные vs зимние жители), служит отношение к домашним животным. В появлении бродячих собак и котов, с наступлением холодов пытающихся прибиться к дому, жители единодушно обвиняют «дачников» (считается, что те бросают животных). Вообще характерно одобрителное отношение к заботе о бродячих животных: их подкармливают, вынося пищевые отходы, а в сильные морозы пускают в дома, в основном в нежилые помещения. Во многих домах сделаны ходы для котов, которые могут по ним попасть на чердак и греться там на борове (горизонтальной части) кирпичной печной трубы. Это не рассматривается как этическая обязанность, но одобряется общественным мнением. Подкармливая зимой и пуская обогреться пришедшее в деревню животное, человек повышает свой статус по шкале общественного одобрения, которая, как видно, тесно связана с объединяющей зимних жителей мыслью — дожить до весны. Складываются и коллективные системы заботы. Так, в нашей деревне бродячий кот ночует и кормится в трех домах, жители обрабатывают ему раны после драк с другими животными и даже возят к ветеринарам на вакцинацию. Вокруг этого выстраиваются системы коммуникации — тема кота становится общей темой разговоров при встрече, а весной еще и поводом для радости: «Выжил! Пережил зиму!»



Возможно, что структуры коллективной заботы консолидируют жителей как общее эмоционально значимое дело — и как демонстрация готовности участия в помощи по отношению к людям, своеобразная проекция (см. об этой функции животных: *Щепанская 2019*).

### Мороз и материализованное время

Зима еще не дошла до середины, а в разговорах все более возникает тема: «Когда же она закончится?» Ближе к весне она доминирует в мимолетных разговорах, которыми мы перекидываемся при встрече с соседями, с продавцом в магазине, с шофером в местном такси. «Когда же закончится зима?» — произносится уже регулярно, как приветствие, и неизменно подхватывается собеседником: «Хоть бы скорее, как она надоела!» — как подтверждение, что все мы ждем ее окончания, что мы все от нее устали — это и есть общее переживание зимних жителей: тот самый разделяемый нами опыт, основа «зимней» идентичности.

Этот главный вопрос непосредственно связан с переживанием времени зимы, находящим подтверждение в материальном мире — за счет тех изменений, которые производит в нем холод. Под влиянием холода растут отходы, содержащие жидкую фракцию: к концу зимы в неотопливаемом туалете вырастает целая башня (поэтому туалеты в севернорусских домах устраивают на уровне второго этажа). Автор статьи о зимовке в деревне отметил, что у него за три месяца морозов образовался почти двухметровый «сталагмит» под трубой выхлопа газового котла» (*Чернов 2018*). Подобные образования становятся своеобразной материализацией времени холодов.

С другой стороны, зримо уменьшается количество дров: высота поленниц, заполненность дровников. Все ближе дно в бочке с мороженным крошечком. И величина дровника, и наполненность бочки определяется тем, на сколько месяцев их нужно заготовить — т. е. оцениваемой заранее длительностью зимы. Этим же определяется и количество картофеля: сколько мешков его нужно заготовить на зиму. Таким образом, оценка длительности зимы определяет, и сколько соток нужно распахать весной под картошку и овощи, сколько деревьев срубить на дрова (существуют нормативы выделения дров местным жителям) — летние трудовые усилия соразмерены с длительностью холодов как проекция зимнего времени в усилия человеческого тела. Это особое знание, формирующееся по результатам зимы. Оно практической направленности: зимой обнаружилось, откуда в доме дует — и намечается план ремонта; дымит ли печь — приглашают печника прочистить ее и отремонтировать; хватило ли картошки — и закладываются новые сотки под нее, если не хватило. Это, конечно, далеко не все, что становится ясно за время холодов. Холод становится источником знания, которое формирует планы работ на теплый сезон. Это знание доступно зимним жителям и активно обсуждается ими — но проходит мимо сезонных, приезжающих по окончанию холодов, и таким образом проводит еще одну линию разграничения между двумя этими категориями.



## Заключение

Мы рассмотрели только некоторые, наиболее постоянные и значимые практики, связанные с проживанием в деревне в холодный сезон. Вокруг них выстраиваются взаимодействия, способствующие интеграции зимующих жителей в сообщество, а также в связанные с ними социальные структуры — при посредстве институтов соседской взаимопомощи, коллективной заботы о животных, муниципального управления и сельского бизнеса. Ту же интегрирующую роль выполняют и формирующиеся общие знания, эмоциональные привязанности, переживания «скуки» и ее купирования в ходе совместных чаепитий и просто разговоров. Все это — общий опыт, отличающий зимующих от сезонных — а тем самым дифференцирующий степень их интеграции в структуры взаимодействий.

Особая ценность зимних форм помощи, коммуникации и знаний подкрепляется общим представлением о холоде как факторе, угрожающем самой жизни людей и животных. В Интернете на сайтах, посвященных деревне, можно найти немало материалов, где зима в деревне, особенно первая, характеризуется как «испытание» и даже «выживание» (Герасименко 2013). Отсюда императивный характер зимних обычаев: человеку или животному следует помочь вне зависимости даже от отношения к нему конкретно — понимая, что отсутствие помощи может означать гибель. Этим обусловлена значительно большая степень интегрирующих усилий по отношению к соседу зимой, чем в теплое время года, и, соответственно, восприятие со-зимовавшего в большей степени как «своего». Для тех, кто постоянно зимует в сельской местности, это уже не тяжелое выживание, а жизнь — блаженное время, когда можно отдохнуть у горячей печи от работ на земле, покрытой слоем снега, порой более метра.



**Источники и литература**

- Геокультуры Арктики: методология анализа и прикладные исследования / под общ. ред. Д.Н. Замятина, Е.Н. Романовой. М.: Канон+, 2017.
- Герасименко М.* Как выжить без электричества в занесенной снегом деревне. 2.12.2013 // 7dach.ru. [Электронный ресурс]. <https://7dach.ru/MarinaGerasimenko/6-dney-v-derevne-bez-elektrichestva-praktika-vyzhivaniya-3646.html>
- Головнев А. В.* Северность России. СПб.: МАЭ РАН, 2022.
- Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. СПб.; М.: Тип. М.О. Вольфа, 1881. Т. 2. И–О.
- Куклина В. В., Осипова М. Е.* Роль зимников в обеспечении транспортной доступности арктических и субарктических районов Республики Саха (Якутии) // Общество. Среда. Развитие. 2018. № 2. С. 107–112.
- Романова Е. Н., Замятин Д. Н.* Холодный мир — два измерения // Геокультуры Арктики: методология анализа и прикладные исследования / под общ. ред. Д.Н. Замятина, Е.Н. Романовой. М.: Канон+, 2017. С. 6–12.
- Романова Е. Н., Добжанская О. Э.* Антропология холода: методология, концепты, образы (на примере культурных традиций коренных народов Севера и Арктики) // Вестник Томского гос. ун-та. Культурология и искусствоведение. 2019. № 35. С. 255–263.
- Романова Е. Н.* «Ландшафтное» кино: топосы якутской визуальности // Ландшафт и культура народов Якутии: сакрализация, символические стратегии, геокультурные образы / под общ. ред. Е.Н. Романовой, Н.К. Даниловой. Новосибирск: Наука, 2023. С. 276–292.
- Сулейманов А. А.* «Ресурсы холода» в системе жизнеобеспечения сельских сообществ Якутии. Вторая половина XIX–XX в. Историко-этнографический очерк / отв. ред. Л.И. Винокурова. Новосибирск: Наука, 2022.
- Чернов В.* Первая зима в деревне. Впечатления семьи, переехавшей из города в деревню на ПМЖ (2018) // Проверил на себе: сайт особых мнений о товарах, услугах, интересных местах и идеях. [Электронный ресурс]. <https://proverilnasebe.com/exp/tovill/village/288-first-winter.html> (accessed 14.04.2024).
- Щепанская Т. Б.* Люди и звери: животные в практиках и нарративах новгородской деревни начала XXI в. // Вещи. Экспедиции. Музеи. К 100-летию со дня рождения Т.В. Станюкович (1916–1992). / сост. отв. ред.: Н.П. Копанева, Л.С. Лаврентьева, М.В. Станюкович. СПб.: МАЭ РАН, 2019. С. 94–108.



**Research article**

Shchepanskaia T. B. (Not)leaving for the winter: cold as an experience and a factor in social interactions in the framework of seasonal migrations (according to ethnographic observations in the Novgorod region) [(Ne)uezzhaiia na zimu: kholod kak opyt i faktor social'nykh vzaimodeistvii v usloviakh sezonnykh migracii (po etnograficheskim nabludeniiam v Novgorodskoi oblasti)]. *Anthropologies*, 2024, no 1, pp. 79-90, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2024-1/79-90>

© Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Shchepanskaia T. B. | [poehaly@yandex.ru](mailto:poehaly@yandex.ru) <https://orcid.org/0000-0002-1545-9282> | Centre for European Studies, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) RAS, Leading Research Fellow

**Abstract**

The article is based on the author's participant observation during wintering in a small village in the Novgorod region (Russia). The influence of cold on the system of social interactions and the structure of the village community is considered. As the main feature of the social structure, villagers emphasize the distinction between two categories of residents: those who spend the winter in the village and those who leave for the winter («dacha residents»), i.e. bring to the fore the structure derived from seasonal migration. The article describes the practices of adaptation to the cold (providing warmth in the home, mobility, formation and preservation of food supplies, etc.) from the point of view of how they form the systems of social interactions, which determine the integration of winter residents. Essentially, we are talking about the dependence of the degree of integration into a village community on the jointly experiencing the cold season and, specifically, the experience of cold.

**Keywords:** cold, winter, village, rural, wintering residents, social integration, mutual assistance, boredom

**References**

- Chernov, V. 2018. *Pervaia zima v derevne. Vpechatleniia sem'i, pereekhavshei iz goroda v derevniu na PMZh* [The first winter in the village. Impressions of a family who moved from the city to the countryside for permanent residence]. URL: <https://proverilnasebe.com/exp/tovill/village/288-first-winter.html> (data obrashcheniya 14.04.2024).
- Dal', V.I. 1881. *Tolkovyi slovar' zhivogo velikoruskogo iazyka* [Explanatory dictionary of the living Great Russian language], 2, I–O. SPb.; M.
- Gerasimenko, M. 2013. *Kak vyzhit' bez elektrichestva v zanesennoi snegom derevne* [How to survive without electricity in a snow-covered village]. 2.12.2013 // 7dach.ru. URL: <https://7dach.ru/MarinaGerasimenko/6-dney-v-derevne-bez-elektrichestva-praktika-vyzhvaniya-3646.html>
- Golovnev, A.V. 2022. *Severnost' Rossii* [The North of Russia]. SPb.: MAE RAN.



- Kuklina, V.V., Osipova, M.E. 2018. Rol' zimnikov v obespechenii transportnoi dostupnosti arkticheskikh i subarkticheskikh raionov Respubliki Sakha (Iakutii) [The role of winter roads in ensuring transport accessibility of the Arctic and subarctic regions of the Republic of Sakha (Yakutia)]. *Obshchestvo. Sreda. Razvitie*, 2: 107–112.
- Romanova, E.N. 2023. «Landshaftnoe» kino: toposy yakutskoi vizual'nosti [«Landscape» cinema: toposes of the Yakut visual]. *Landshaft i kul'tura narodov Iakutii: sakralizatsiia, simvolicheskie strategii, geokul'turnye obrazy*, ed. by E.N. Romanova, N.K. Danilova. Novosibirsk: 276–292.
- Romanova, E.N., Dobzhanskaia, O.E. 2019. Antropologiya holoda: metodologiya, koncepty, obrazy (na primere kul'turnykh traditsii korennykh narodov Severa i Arktiki) [Anthropology of cold: methodology, concepts, images (using the example of the cultural traditions of the indigenous peoples of the North and the Arctic)]. *Vestnik Tomskogo gos. un-ta, Kul'turologiya i iskusstvovedenie*, 35: 255–263.
- Romanova, E.N., Zamiatin, D.N. 2017. Holodnyi mir — dva izmereniia [Cold World — two dimensions]. *Geokul'tury Arktiki: metodologiya analiza i prikladnye issledovaniia*. M.: Kanon+: 6–12.
- Shchepanskaia, T.B. 2019. Liudi i zveri: zhivotnye v praktikakh i narrativakh novgorodskoi derevni nachala XXI v. [People and animals: animals in the practices and narratives of the Novgorod village of the beginning of the 21 century]. *Veshchi. Ekspeditsii. Muzei. K 100-letiiu so dnia rozhdeniia T.V. Staniukovich (1916–1992)*, eds. N.P. Kopaneva, L.S. Lavrent'eva, M.V. Staniukovich. SPb.: MAE RAN: 94–108.
- Suleimanov, A.A. 2022. «Resursy holoda» v sisteme zhizneobespecheniia sel'skikh soobshchestv Iakutii. Vtoraia polovina XIX–XX v. Istoriko-etnograficheskii ocherk [«Cold resources» in the life support system of rural communities of Yakutia. The second half of the 19–20 century. Historical and ethnographic essay]. Novosibirsk.
- Zamiatin D. N., Romanova, E.N. (eds.). 2017. *Geokul'tury Arktiki: metodologiya analiza i prikladnye issledovaniia* [Arctic: methodology of analysis and applied research]. M.: Kanon+.



© И.В. Покатилова

## Художественная культура Якутии: современные процессы в поисках своей «идентичности»

**Ключевые слова:** современная художественная культура Якутии, морфология искусств, якутское кино, массовая культура, культурогенез

Статья посвящена анализу современного состояния художественной культуры Якутии на рубеже XX — начала XXI вв. Актуальным для осмысления современных процессов Якутии с 1990-х годов становится конвергентный этап, определяющий поиски новой «идентичности». Культурная современность Якутии рассматривается в трех ракурсах: 1) в «снятом» содержании — уход в культурное «прошлое» в театральные постановки Андрея Борисова; 2) в «актуальном» содержании — еще незавершенное творчество модельера А. Филипповой с репрезентацией национальных форм одежды; 3) в «потенциальном» содержании видов искусств намечается подготовка будущего современной культуры 2010–2020-х годов. К этому «потенциальному» пласту культуры следует отнести проекты якутского кино. Анализ конвергентного этапа в развитии искусств в данном регионе позволяет выдвинуть предположение о том, что в начале XXI в. лидером в морфологии искусства Якутии последовательно и вполне закономерно становится кино, которое в своем культурогенезе интегрирует возможности массовой культуры с профессионализмом всех получивших здесь развитие видов искусства.

Культурогенез Якутии XX века особенный. В развитии художественной культуры Якутии в XX в. следует выделить два качественных этапа: 1) с середины 1920-х по 1960-е годы — этап зарождения, становления профессиональных форм искусств европейского образца; 2) с середины 1960-х по 1990-е годы — это уже зрелый этап развития национальной художественной культуры.

Особенностью первого этапа является становление этнического самознания и переход от фольклорного типа (традиционности) к профессиональному типу (креативности) художественной культуры. Во всех видах искусства (литературе, живописи, косторезном искусстве, театрально-музыкальном ис-

**Покатилова Ия Володаровна** – кандидат искусствоведения, профессор кафедры искусствоведения АГИКИ. e-mail [zung2006@mail.ru](mailto:zung2006@mail.ru), <https://orcid.org/0000-0003-1815-9610>

**Для цитирования:** Покатилова И.В. Художественная культура Якутии: современные процессы в поисках своей «идентичности» // Антропологии/Anthropologies. 2024. № 1. С. 91-103. <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2024-1/91-103>



кустве) сильны фольклорные реминисценции, что проявляется, в частности, в тенденции вторичного восприятия фольклора.

Второй этап — это этап зрелости, являющийся фундаментом для последующего развития национальной художественной культуры уже в XXI в. В это время можно говорить о равномерном развитии всех видов искусства. Если в морфологическом плане в 1920–1940-е годы в качестве приоритетного направления развития культуры выступает литература, то с 1960-х годов доминирует графика как вид искусства, а в 1980–1990-е годы в «лидерстве» оказывается театральное искусство, в котором используется смешанный способ художественного освоения мира и сконцентрированы слово, пластика, музыка и изобразительное искусство. Эти этапы соединены между собой исторической преемственностью и особенностями строения художественной деятельности в регионе, а также креативностью творческих личностей Якутии (Покатилова 2013б: 146).

Смена и механизм перехода от одного типа культуры к другой исследованы недостаточно, но значительную роль в этом играет принцип саморазвития системы. Эти сверхсложные и бифуркационные процессы активизировались после распада советской культуры. Начиная с 1990-х годов культура Якутии вступает в переходное состояние: от одного устойчивого типа организации социокультурной системы советского периода к другому, более сложному и многовариантному. Этот процесс коренной трансформации культуры носит не эпизодический характер, а скорее — определяющий в процессе культурно-исторического развития.

К существенным характеристикам данного периода следует отнести «всплеск» национального и этнического самосознания. Люди начинают ощущать хаос, который нарушает стабильность прежних смыслов, ценностей советских идеалов и гармонии. Образно говоря, этот хаос можно охарактеризовать у нас, в Якутии, как *халаан уута* — «полноводная река, вышедшая из своих берегов» (Покатилова 2013а: 148). Именно в «переходные времена» люди возвращаются к истокам и ритуалам. Ритуал становится гарантом выживания. Однако в современной культуре уже конца XX в. функции ритуала выполняет искусство как система ценностей, в которой присутствует вечная «неуспокоенность».

В потоке многочисленных информаций меняется характер современного искусства. Оно становится синтетическим, на примере саха-театра 1990-х годов, вобравшего в себя все уровни взаимодействия искусств: на уровне единичного — это расцвет творчества режиссера А. Борисова, на уровне особого — межвидовое взаимодействие, а на уровне общего — общекультурное взаимодействие различных видов художественной и нехудожественной деятельности: дизайна, фольклора, рок-музыки (например, группа «Чолбон»), телевидения, журналистики и т. д. Именно на особом уровне внутрикультурного «пространства» находятся точки напряжения, взаимодействия между различными видами искусства, в частности, такими как изобразительное искусство, театр и кино.

В ситуации переходности, с одной стороны, сохраняются образцы традиционного искусства, а с другой — в искусстве появляются новые функции



(не художественные), которые начинают доминировать и порождают новое взаимодействие, соотношение различных (художественных и нехудожественных) функций в художественной деятельности. Кроме того, в переходной ситуации выявляются крайности в художественной деятельности: подражание прошлому, копирование, эпигонство, эклектика; искусство спускается в область «низовой», массовой культуры. Главным принципом проявления «переходности» является постепенная утрата художественности, смешение и размытость границ на уровне вида, рода и жанров. Характерной чертой искусства 1990-х годов было обращение творческих личностей к наследию прошлого, традиционным верованиям, фольклору, сочетавшееся с поиском новых мифологем и духовно-нравственных ориентиров.

### Культурная современность Якутии конца XX в.

Архитектоника любой культуры, по мнению И. В. Кондакова, состоит из двухуровневого механизма циклов: 1) кумуляции/дивергенции и 2) селекции/конвергенции, определяющих смену типов цивилизационной идентичности (Кондаков 2012: 148). На наш взгляд, второй цикл наиболее важен для осмысления современных процессов в культуре Якутии конца XX в. — конвергентный, он проявляется в якутской культуре с 1990-х годов, после распада советской культуры. Любая культурная современность, по Кондакову, может быть представлена в виде трех уровней: 1) в «снятом» содержании (уход в культурное «прошлое»), 2) «в актуальном» содержании (еще формирующееся, незавершенное); 3) в «потенциальном» содержании (подготовка будущего этой современности — новое в культуре, которое еще не очевидно, гипотетично). Тем самым, в любой современности сосуществуют одновременно прошлое, настоящее и будущее (Там же: 154).

Рассмотрим культурную современность Якутии 1990-х годов. Первый уровень представлен «снятым» содержанием и активным обращением художников к проблеме эсхатологии в живописи И. Капитонова (Покатилова 2014), в прозе И. Иннокентьева (Бурцева 2007), в театральных постановках А. Борисова (Андрей Борисов... 2017). Начался процесс активного обращения творческих личностей к историческим именам, мифологическим героям и первопредкам, к архаическим архетипам прошлого. Этот процесс объединял «настоящее с прошлым», а не прошлое с настоящим, как своеобразное переосмысление, переоценка «настоящим прошлого», что прослеживается, например, в творчестве якутских композиторов (Скрыбыкина 2012) и живописца Т. Степанова (Иванова-Унарова 2000), посвященных теме сакрального: шаманизма и кузнечества. Феномен Т. Степанова в 1990-е годы связан с тем, что он затронул болевые точки взаимоотношения уходящей традиционной культуры и цивилизации. Он обрел популярность в городской среде, в среде интеллигенции, его поддерживала массовая культура и журналисты. Художники требовали от него профессионализма (хотя по образованию он был реставратором, а не живописцем), а журналисты считали его «якутским Микеланджело», «бытоживописцем олонхо». Популяризируя олонхо в визуальном искусстве, он использовал в своих картинах не просто знаки и символы, но забытые в советское время методы традиционной устной передачи информации — *этитии*. Поток сакральной информации захлестнул тогда зрителей позднесоветской культуры.



Второй уровень архитектоники якутской культуры 1990-х представлен «актуальным содержанием» моделей Августины Филипповой, которая попыталась связать дизайн с традиционным моделированием. В результате кропотливого труда и ручной работы появились образы якутской тайги, персонажи якутской мифологии и костюмы языческих божеств. Этот уровень еще только формирует стиль эпохи, это еще незавершенный процесс, при этом он как бы аккумулирует проблематику, семантику эпохи 1990-х годов. Актуальным содержанием творчества якутских мастеров культуры является возвращение к истокам, возрождение языка и традиционных верований, представлений. В критические моменты творческие личности устремляются то к истокам (Т. Степанов), то к ностальгии по советской реальности (Н. Иннокентьев), то к мечтам (А. Евстафьев), то к антиутопии (И. Иннокентьев), то к социокультурным утопиям (К. Туралысов, проект-замысел с. Павловска в Мегино-Кангаласском районе).

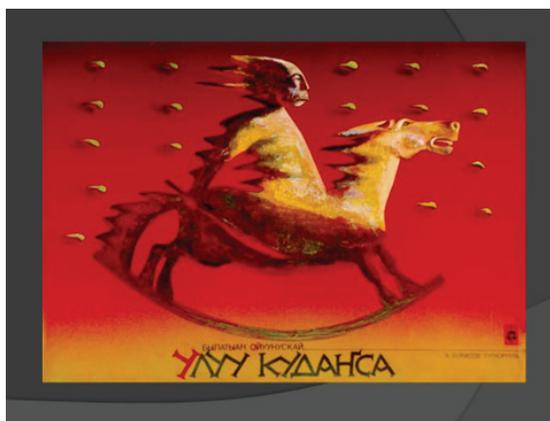


Костюм работы дизайнера Августины Филипповой

Лидером в морфологическом аспекте 1980–1990-х годов становится якутский драмтеатр во главе с режиссером Андреем Борисовым. Наиболее ярким культурным явлением здесь становится постановка спектакля «Кудангса Великий» (1989). Именно этот спектакль дал толчок к формированию в будущем театра-олонхо. Возможно, актуальное тогда осмысление «настоящего



в прошлом» привели А. Борисова к потенциальному содержанию зрелищных шоу-открытий Международных игр «Дети Азии» (2004, 2008, 2012 гг.) (Андрей Борисов... 2017).



Старостин М.Г. Афиша к спектаклю А. Борисова «Кудангса Великий». 1991 г.

Проблема взаимодействия профессионального театра, массовой культуры, шоу бизнеса и народной культуры привела к поискам цивилизационной идентичности в начале XXI в. В 2005 г. якутское эпическое искусство олонхо становится шедевром нематериального наследия Юнеско. «Анализ спектаклей, поставленных А. Борисовым в сценографии Г. Сотникова с 1982–2007 гг., показывает, как в соответствии с общественными потребностями народа в Якутии возникает театр новой эстетики — „Театр Олонхо“» (Чусовская 2013: 67). Так родилась, по замыслу режиссера А. Борисова, эстетика якутского лироэпического театра, начавшая путь к новой форме классического театра.

В глобальном процессе возрождения языков и культуры народов Якутии актуальным содержанием наполняются следующие этносимволы: Ысыах (ритуал), национальный костюм, Олонхо (эпос), Итэгэл (традиционные верования). Поразительно, что эти этнические маркеры не были связаны с культурой Севера, а напротив, уводили в бескрайние просторы Великой степи, транслируя широкую тюрко-монгольскую перспективу. Якуты как периферийный этнос тюркского мира, оказавшись в условиях Севера, смогли создать уникальную модель пограничной культуры открытого типа (Романова 2012: 359).

Ысыах с 1990-х становится массовым и ритуальным праздником. В 1990-е годы, по указу первого президента Республики Саха (Якутия) (далее — РС(Я)) М.Е. Николаева, Ысыах обрел статус государственного и республиканского значения как праздник «белого изобилия» после долгой и холодной зимы. В ситуации культурного вакуума потребность в «спасителях» — языческих белых шаманов (Тэрис, Кондаков — айыы-ойууна) ощущалась острее. По сути, если старых богов сохранить невозможно, то человек, ставший в городе «человеком массы», создает новых богов. Это был своего рода психологический комплекс, не связанный с развлечениями, и он должен был получить определенное выражение.



## Массовая культура как промежуточное компенсаторное образование

В городской ментальности зарождаются новые мифы и мифологемы конца XX в. Возможно, это связано именно с формированием в городе психологии масс, которая со временем приведет к новому мифотворчеству начала XXI в. Демиургом нового мифа становится человек массы. Он создает новых героев и мифы. Это стихийное мифотворчество переходной эпохи переносит в пространство города атмосферу традиционных элементов культуры в виде представлений-шоу: алаас, заклинания, благопожелания-алгысы, история древних мифов. Это можно увидеть в концепции открытия Международных спортивных игр «Дети Азии», а с 2000 г. для проведения городского Ысыаха Туймаады формируется специальная ландшафтная среда в местности «Ус Хатын», в пригороде г. Якутска.

Таким образом, в реальности 1990-х годов миф торжествует, возродившись из пепла, в строгом ритуале церемоний ысыахов. Это привело к зрелищности, массовости и сакрализации этих церемоний. Отчасти они напоминают некоторые черты римской цивилизации, например, наделяя современные политические реалии архаическими именами: «Ил Дархан» (вместо президента РС(Я)), госсобрание — «Ил Тумен». Миф проникает в искусство именно из этой сформированной властью системы ценностей. Компенсаторный механизм возникает как реакция на распад советской цивилизации. Известно, что в XX веке цивилизация и культура разошлись, и массовая культура вступила в противостояние с высокой культурой, оказалась за ее пределами. Этот процесс приводит к тому, что массовая культура растворяется в утопическом сознании (в форме утопического сознания) и заменяется или компенсируется элементами традиционной культуры и тем самым создает симулякр, который формирует псевдоидентичность.

Возрождение национального костюма, связанное с церемониями Ысыаха, проявилось в 3-х направлениях: 1) как реконструкция традиционного костюма по образцам XVII–XIX вв.; 2) как современный костюм с использованием новых технологий; 3) как сценический костюм (Мир саха... 2014: 192). Потенциальным содержанием 1990-х годов в процессе возрождения национального костюма являются образы и модели дизайнера Августины Филипповой, которая получила признание и поддержку среди таких известных модельеров России, как А. Зайцев, Т. Михалкова и др. Феномен А. Филипповой — это поиски синтеза традиционного костюма, моды и дизайна. В своих ярких работах 2000–2015-х гг. модельер раскрывает образы птиц якутской тайги, мифических якутских удаганок, воплощения холода Чынгыс Хаан и божеств Айыы (Фантазии... 2008).

«Понятие» приходит на смену отжившему мифологическому образу не сразу, а постепенно. При этом образ не исчезает, а остается внутри понятия, т. е. мифологический образ становится интерпретацией, обобщенным новым смыслом, метафорой.

Поэтому при создании архаических образов, например, богини деторождения Айыысыт, А. Филиппова не гонится за исторической точностью, но ставит во главу угла интерпретационный смысл: так, украшенный свисающим



бисером наряд напоминает элементы шаманского ритуального облачения. Следовательно, современный художник-дизайнер должен постичь язык мифа, понятный массе. При этом А. Филиппова использует метафору, монтаж как художественный прием. По словам модельера, в показе своих моделей она часто использует механизм сновидений, иллюзий, выступая не только как художник, но и как режиссер, используя монтаж в кино, многоплановость, последовательную смену планов. Таким образом, в актуализации архаических мифов художники акцентируют интерпретационный смысл, используя художественные приемы искусства. Тем самым Филиппова не пытается создать копию традиционного костюма, а наоборот — создает интерпретационную среду для воображения и иллюзий. Путь проб и ошибок приводит многих исследователей к методу научной и художественной реконструкции уже в XXI в.

Возможно, в творчестве современных мастеров часто всплывают образы, связанные с «затемненным сознанием» (*терут ей* — подсознанием); происходит как бы возвращение к архаическому состоянию, которое интерпретируется новыми понятиями и смыслами. Это можно уже увидеть в театральных постановках режиссера С. Потапова в 2010-е годы, а также в якутском кинематографе: примером может послужить фильм Д. Давыдова «Пугало» (2020). Конвергентный уровень предполагает условный синтез 1990–2020-х годов, одним из компонентов которого является «реинтерпретация и модернизация архаики», принимающие условный и игровой характер (в творчестве М. Старостина, С. Потапова и др.). Происходит «возврат к единому», но это «единое» трактуется как раз по-иному.



Фильм «Пугало» режиссера  
Д. Давыдова (2020)

Третий уровень культурной современности — «потенциальное» содержание. Оно отличается от «актуального» тем, что намечает границы актуальности, границы всей эпохи переходного периода 1990–2010-х годов; потенциал данной культуры как бы нащупывает пределы культурной идентичности и тем самым подготавливает будущее этой культуры, которое еще неочевидно и гипотетично. К пласту «потенциальной» культуры относятся проекты якутского кино 1990-х годов, реформы, планы, мистические искания, научные прогнозы, новаторство в искусстве. Ярким примером может служить процесс формирование культурных индустрий в РС(Я), который осмыслен с культурологических позиций В.В. Левочкиным (*Левочкин 2018*).



## Современная культура Якутии на рубеже 2010 - 2020-х годов

Потенциальным содержанием первых десятилетий XXI века является, с одной стороны, стихийно, а, с другой — с помощью целенаправленной культурной политики, формирование культурных индустрий в РС(Я), которые способствуют интенсивной интеграции массового производства культурных благ и услуг в коммерческое. В морфологической структуре художественной культуры Якутии постепенно к 2020 г. начинает лидировать киноискусство.

### Культурные индустрии 2010-х годов в РС(Я)

В российской науке феномен культурных индустрий начал активно изучаться в последние десятилетия. Это обусловлено тем, что динамичность социокультурных процессов в современном постиндустриальном обществе России требует новых способов интеграции. На смену стихийности рыночных отношений 1990–2000-х годов приходит целенаправленная культурная политика, использующая коммерциализацию массовых производств. Благодаря такой целенаправленной региональной культурной политике РС(Я) 2000–2010 гг., выразившейся в сохранении культурного наследия и традиций якутского народа и других северных народов Якутии, при одновременной поддержке новаторских форм творчества, пришли поиски новых подходов, интеграций в экономике и культуре, где творческий потенциал способствует активному росту культурных индустрий. В. Левочкиным выявлены социокультурные факторы, способствующие росту культурных индустрий: во-первых, это общественная потребность в сохранении национального самосознания, выраженного в уникальном культурном наследии; во-вторых, внутренняя миграция населения из сельской местности в городскую, которая формирует массы людей, нуждающихся в усредненном, искусственном массовом культурном продукте, поскольку они оторваны от своих корней и народных традиций, определяющих их культурное самосознание; в-третьих, разветвленная республиканская сеть государственных и муниципальных учреждений культуры — самая обширная на Дальнем Востоке и одна из крупнейших в стране, которая массово выпускает высококвалифицированные кадры и обеспечивает внедрение инноваций и высоких технологий; в-четвертых, целенаправленная культурная политика, формирующая благоприятную среду для развития предпринимательства в сфере культуры и ориентированная как на сохранение традиционных, аутентичных культурных явлений, так и на поддержку поиска новаторских форм творчества и самовыражения. При этом В. Левочкин как сторонник аспекта экономической эффективности культурных индустрий считает, что «феномены провинциальной культуры остаются востребованными внутри своего региона и малоприменимы в других», где, по замечанию автора, «незаполненная рыночная ниша возникает именно в малых городах, поскольку они мало интересуют крупный бизнес, именно здесь как альтернатива возникают возможности для роста локальных культурных индустрий» (*Левочкин* 2018: 16). Впервые исследователем выявлена классификация культурных индустрий в Якутии, к которым он относит: индустрию массовых театрализованных представлений; народные художественные промыслы; культурный туризм; эстраду; цирк, кино и аудиовизуальные индустрии. В специальном разделе культурологического исследования автор затрагивает проблему феномена якутской киноиндустрии, получившего устойчивое определение «якутский кинобум». Якутская киноиндустрия рассматривается автором: 1) как раз-



новидность массовой индустрии; и 2) как часть российского кинематографа, которая безусловно осуществляет значимую социокультурную детерминацию, охватывая разнообразные сферы жизнедеятельности современного человека, влияя на формирование духовных идеалов и утверждая нормы бытового поведения (Там же: 20). В результате она следует традиции отечественной кинематографии, развивающейся в русле официальной культурной политики, ее главных духовно-нравственных приоритетов в общественном сознании, динамично реагирующих на вызовы времени и запросы современного общества. Своевременные организационные аспекты регулирования художественной культуры в начале XXI в. начинают активно формировать кинематографическую отрасль, которая постепенно делает Якутию единственным регионом России, где «вырабатывается собственный массовый видеоконтент для внутреннего потребления» (Там же: 21). Возможно, поэтому якутское кино несет в себе гуманистические идеи и реагирует на вызовы современного глобального мира, оставаясь при этом равнодушным к проблеме души и нравственности человека Севера. Зоркий глаз лучших операторов, режиссеров и актеров якутского кино выдвигает на передний план вопросы личности, души, жизненного выбора, становления характера, что безусловно отсылает нас к лучшим традициям советского киноискусства.

## Выводы

Первые десятилетия XXI в. выявили в современном искусстве Якутии противоположно-направленные — этноцентрические и центробежные — тенденции в художественной деятельности ведущих мастеров. Первая связана с национально ориентированной тенденцией; вторая связана с адаптацией к мировой культуре, торжеством всемирных и космополитических тенденций.

Второе десятилетие уходит на поиск, изучение и перенимание отечественного и зарубежного опыта культуры постмодернизма, попытки синтезировать их в «свой» якутский стиль. Происходит, на наш взгляд, деканонизация театрального формата в интеграции с массовой культурой (с размытыми критериями и ценностями). Произошла поляризация различных направлений в искусстве города Якутска: с одной стороны, элитарное направление ориентировано на замкнутую аудиторию, а с другой, на массовое явление, которое носит открытый характер. Глобальная монополизация превращает массовую культуру в «рыночный товар». Тем самым элитарная культура (профессиональное искусство) все активнее вступает во взаимодействие с массовой, что открыто проявляется в индустрии кино. Сдвиг в современном искусстве проявляется от объекта к процессу. Глобальная интеграция технологий в творческом процессе накладывает отпечаток на психоментальную структуру личности. В результате мы получаем переориентацию индивида с традиционным цивилизационно-культурным опытом на радикально иной массовый тип культуры, еще не сформировавшийся, но «путем проб и ошибок» поиски могут привести в дальнейшем к партнерству.

Процесс формирования в целом системы искусств в Якутии носил ускоренный характер и представляет собой путь от мифологического мышления на рубеже XIX–XX вв. до развитого художественного мышления в течение одного лишь столетия. Анализ показывает, что данная система искусств развивалась по принципу неравномерного развития видов, родов и жанров



искусства, в то же время типологически она сходна с общими закономерностями мирового процесса художественного формообразования. В основе этого движения — не набор случайных способов художественного творчества или отчуждения существующей традиции, а вполне определенная система «взаимоотношения шести основных семейств искусств — словесных и музыкальных, актерских и танцевальных, изобразительных и архитектурных, но и в спектральном характере переходов от одного к другому, превращения одного в другой» (Каган 1997: 350).

Системная целостность в якутской художественной культуре XX в., таким образом, фиксирует то же взаимодействие шести основных семейств: словесных и музыкальных, где лидером в 1920–1940-е годы в Якутии выступает якутская литература и используется неизобразительный способ художественного освоения мира; в изобразительных и архитектурных семействах доминируют в 1960–1980-е годы графические принципы формообразования, а в семействах актерских и танцевальных с 1990-х годов лидирует театр со смешанными принципами художественного освоения мира. В начале XXI в. лидером в морфологии искусства Якутии закономерно и последовательно выделяется якутское кино, которое интегрирует возможности массовой культуры с профессионализмом всех видов искусства, затрагивая душевные импульсы современного человека. К этому замечанию можно добавить еще то, что, когда собираются большие объемы информации, «люди внезапно начинают видеть паттерны в случайных данных», а происходит это «потому, что огромный объем данных может предложить связи, которые распространяются во всех направлениях» (Салецл 2019).



## Литература

- Андрей Борисов и путь культуры Саха. Избранное: в трех томах / сост. Е.Н. Степанов, В.А. Чусовская, М.К. Докторов, Т.А. Егорова. Т. 2. Якутск: Бичик, 2017. 472 с.
- Бурцева Ж. Художественные ориентиры прозы Ивана Иннокентьева (Моделирование жанровых форм и антиутопические тенденции) // Полярная звезда. 2007. № 2. С. 67–73.
- Иванова-Унарова З.И. Лики шамана. Якутск: Бичик, 2000. 84с.
- Каган М. С. Эстетика как философская наука. СПб: Петрополис, 1997. 544с.
- Кондаков И. В. Архитектоника культуры как метод исторической культурологии (на примере России) // Альманах Научно-образовательного культурологического общества России Мир культуры и культурология. СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2012. Вып. II. с. 147–158.
- Левочкин В. В. Особенности формирования культурных индустрий в национальном регионе России (на примере Республики Саха (Якутия). Автореф. дисс... канд. культурологии. СПб.: РГПУ им. А.И. Герцена, 2018. 22 с.
- Мир саха: народное искусство = Саха эйгэтэ: норуот айымньыта = The World of the Sakha: Folk Art / авт.-сост. С.В. Никифорова, И.В. Покатилова. Якутск: Бичик, 2014. 240 с.
- Покатилова И. В. Пластический фольклор в художественной культуре Якутии. Новосибирск: Наука, 2013. 184 с.
- Покатилова И. В. Художественные поиски А.П. Мунхалова в драматургии гравюр 1980-х годов // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М.К. Аммосова. 2013. Т. 10, № 2 (апрель-июнь). С. 145–149.
- Покатилова И. В. Особенности мироощущения Исая Капитонова в полиптихе «Лабиринт» // European Social Science Journal/Европейский журнал социальных наук. 2014. Т. 5, № 5 (44). с. 52–55;
- Романова Е. Н. «Биографика» национальной культуры: этнокультурное наследие народа саха в зеркале исторического метанарратива конца XX — начала XXI вв. // Историко-культурное наследие и духовные ценности России / отв. ред. А.П. Дервянко, А.Б. Куделин, В.А. Тишков; отд. ист-филол. наук РАН. М.: РОССПЭН, 2012. С. 354–363.
- Салецл Р. Искусство больших данных: невежество, мифы и фантазия прогресса // Художественный журнал. 2019. № 109; Постправда. [Электронный ресурс]. <http://moscowartmagazine.com/issue/93> (дата обращения: 05.01.2021).
- Скрыбыкина Ч. К. Гармония в музыке современных якутских композиторов. Якутск: Издательский дом СВФУ, 2012. 243 с.
- Фантазии от Августины Филипповой = Fantasies of Augustina Fillipova (Альбом) / сост. З.И. Иванова-Унарова; фот.: Н. Дьяконов и др. Якутск: Бичик, 2008. 192 с.



Чусовская В. А. Якутский театр Олонхо — классический театр народа саха. Новосибирск: Наука, 2013. 180 с.

### Research article

**Pokatilova I. V. Hudozhestvennaia kul'tura Iakutii: sovremennye processy v poiskah svoej «identichnosti» [Artistic culture of Yakutia: modern processes in search of Identity] Anthropologies, 2024, no 1, pp. 91-103, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2024-1/-103>**

© Institute of Ethnology and Anthropology RAS

**Pokatilova I. V. | [zung2006@mail.ru](mailto:zung2006@mail.ru), <https://orcid.org/0000-0003-1815-9610> | Arctic State Institute of Culture and Arts, Professor of the Department of Art History**

### Abstract:

The article is dedicated to the analysis of the contemporary state of the artistic culture of Yakutia at the turn of the 20th — early 21st centuries. The convergent stage, which determines the search for a new «identity» has become relevant for understanding the modern processes in Yakutia since the 1990s. The cultural modernity of Yakutia is considered from three angles: 1) the «sublated» content — a departure into the cultural «past» in Andrei Borisov's theatrical productions; 2) the «current» content — the yet unfinished work of fashion designer A. Filippova with the representation of national forms of clothing; 3) the «potential» content of the arts outlines the staging of the future of modern culture in the 2010–2020s. This «potential» layer of culture should include projects of Yakut cinematography. Analysis of the convergent stage in the development of art in the region allows us to suggest that at the beginning of the 21st century, cinema consistently and quite naturally becomes the leader in the morphology of art in Yakutia, which in its cultural genesis integrates the possibilities of mass culture with the professionalism of all forms of art that have developed in the region.

**Keywords:** contemporary artistic culture, morphology of the arts, Yakut cinema, mass culture, culturogenesis

### References

- Chusovskaia, V.A. 2013. *Yakutskii teatr Olonkho — klassicheskii teatr naroda Sakha* [Yakut Theater Olonkho — classical theater of the Sakha people]. Novosibirsk: Nauka.
- Stepanov, E.N., Chusovskaia, V.A., Doktorova, M.K., Egorova, T.A. (eds.) 2017. *Andrei Borisov i put' kul'tury Sakha. Izbrannoe: v 3 tomakh* [Andrei Borisov and the path of Sakha culture. Favorites: in three volumes]. Iakutsk: Bichik, 2.
- Burceva, Zh. 2007. Khudozhestvennye orientiry prozy Ivana Innokent'eva (Modelirovanie zhanrovyyh form i antiutopicheskie tendencii) [Artistic guidelines of Ivan Innokentiev's prose (Modeling of genre forms and dystopian trends)]. *Poliarnaia Zvezda*, 2: 67–73.
- Ivanova-Unarova, Z.I. 2000. *Liki shamana* [Faces of the shaman]. Iakutsk: Bichik.
- Ivanova-Unarova, Z.I., Diakonov et al. (eds.). 2008. *Fantazii ot Avgustiny Filippovoi*=Fantasies of Augustina Fillipova (Album) Iakutsk: Bichik.



- Kagan, M.S. 1997. *Estetika kak filosofskaya nauka* [Aesthetics as a philosophical science]. SPb.: Petropolis.
- Kondakov, I.V. 2012. *Arkhitektonika kul'tury kak metod istoricheskoi kul'turologii (na primere Rossii)* [Architectonics of Culture as a method of Historical Cultural Studies (on the example of Russia)]. *Al'manakh Nauchno-obrazovatel'nogo kul'turologicheskogo obshchestva Rossii Mir kul'tury i kul'turologiia*, 2. SPb.: 147–158.
- Levochkin, V.V. *Osobennosti formirovaniia kul'turnykh industrii v nacional'nom regione Rossii (na primere Respubliki Saha (Iakutiia))* [Features of the formation of cultural industries in the national region of Russia (on the example of the Republic of Sakha (Yakutia)]. Abstract of the dissertation for the degree of candidate of cultural studies. SPb.: RGPU, 2018.
- Nikiforova, S.V., Pokatilova, I.V. (eds.). 2014. *Mir sakha: narodnoe iskusstvo = Saha ejgete: noruot ajymn'yta = The World of the Sakha: Folk Art*. Yakutsk: Bichik.
- Pokatilova, I.V. 2013. *Plasticheskii fol'klor v khudozhestvennoi kul'ture Iakutii* [Plastic folklore in the artistic culture of Yakutia]. Novosibirsk: Nauka.
- Pokatilova, I.V. 2013. *Khudozhestvennye poiski A.P. Munhalova v dramaturgii graviur 1980-kh godov* [A.P. Munkhalov's Artistic searches in the drama of engravings of the 1980s]. *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M.K. Ammosova*, 10, 2: 145–149.
- Pokatilova, I.V. 2014. *Osobennosti mirooshchushcheniia Isaia Kapitonova v poliptikhe «Labirint»* [Features of the worldview of Isai Kapitonov in the polyptych «Labyrinth»]. *European Social Science Journal*, 5, 44, 5: 52–55.
- Romanova, E.N. 2012. «Biografika» nacional'noi kul'tury: etnokul'turnoe nasledie naroda cakha v zerkale istoricheskogo metanarrativa konca XX — nachala XXI vv. [Biographica of national culture: the ethnocultural heritage of the Sakha people in the mirror of the historical meta-narrative of the late XX — early XXI centuries.]. *Istoriko-kul'turnoe nasledie i dukhovnye cennosti Rossii*. M.: ROSSPEN, S.354–363.
- Salecl, R. 2019. *Iskusstvo bol'shikh dannykh: nevezhestvo, mify i fantaziia progressa* [The Art of Big Data: Ignorance, Myths, and the Fantasy of Progress]. *Khudozhestvennyi zhurnal*, 109, Postpravda. URL: <http://moscowartmagazine.com/issue/93> (accessed 05.01.2021).
- Skrybykina, Ch.K. 2012. *Garmoniia v muzyke sovremennykh iakutskikh kompozitorov* [Harmony in the music of modern Yakut composers]. Yakutsk: Izdatel'skii dom SVFU.



© В. Кочарян

## Якутское (Саха) кино – воссоздавая себя

**Ключевые слова:** Якутия, якутское кино, антропология искусства, визуальная антропология, антропологическое кино

В своем эссе режиссер и куратор Владимир Кочарян размышляет о культурных контекстах своего детства и становления в Якутии и о том, какое влияние они оказали на его профессиональную работу как режиссера, куратора и критика. Он также излагает историю создания фильма «Якутское кино – между мирами» и книги «Якутское кино – путь самоопределения».

Если спросить человека, что такое Якутия, что он ответит? Скорее всего, он скажет, что это пространство Севера, место, где живут северные люди. Та часть нашей страны, в которой находятся все главные ресурсы — от алмазов и нефти до урана. Это сложившаяся оптика восприятия региона через призму эксплуатации и экзотики. Долгое время именно эти два механизма были способом любой внешней фиксации якутской реальности. Кинокамера как инструмент формировала образ республики, но эта кинокамера всегда была направлена извне. В начале 1990-х годов, уже в новой реальности, якутское общество сформировало запрос на собственные методы фиксации реальности. Это было частью движения самоопределения, которое сформировалось в Якутии во многих культурных средах, а также в желании использовать собственный язык — саха. Кинокамера как инструмент работала внутри народа и всех тех процессов, что были запущены. Но кроме фиксации настоящего и наступающего будущего, уже сам кинематограф как метод стал способом реконструкции своего прошлого, возвращения к корням через нарратив и визуальные образы.

Большую часть своего детства и юности я провел в регионах Якутии — это и промышленные города севера республики, и покрытая лесами и окруженная реками далекая деревня Усть-Татта, родовое гнездо семьи моей матери. Будучи ребенком от смешанного брака отца-армянина и матери-саха, я буквально физически ощущал существующую разницу между мной и моими родственниками, односельчанами и друзьями. Мне повезло, что эта разница не имела

**Кочарян Владимир** – режиссер; исполнительный директор журнала «Искусство кино».  
e-mail: yonohataforever@gmail.com.

**Для цитирования:** Кочарян В. Якутское (Саха) кино – воссоздавая себя // Антропологии/Anthropologies. 2024. No 1. С. 104-108. <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2024-1/104-108>.



значения для моего окружения, и несмотря на какие-то очевидные сложности, я рос в любви и балансе с окружающей меня реальностью. Эта любовь стала той необходимой опорой, которая мне как ребенку помогла лучше понять особенности жизни людей, с которыми я рос. Сейчас, вспоминая тот период, я многие вещи воспроизвожу через ностальгическую призму, романтизируя или придавая некую магическую логику тому, что происходило в моем прошлом. Но ведь именно культурные и религиозные практики, которые использовали мои родственники, создали связь с пространством родной деревни и то понимание бытовой якутской жизни, которая в будущем помогла мне понять культуру народа саха. Воссоздавая свое прошлое, пытаюсь разобраться в том пути, которая прошла моя семья и моя мать, я не могу иначе смотреть на события моей жизни, кроме как через ту культурную чувствительность, которой меня наделила Якутия. Народ саха находился в поиске своей идентичности, я находился в поисках своей идентичности, и оба эти процесса происходили параллельно.

Выбрав кинематограф как свою профессиональную судьбу, спустя годы учебы и рабочей практики я оказался в роли исполнительного директора журнала «Искусство кино». Я буквально находился в эпицентре кинокритической мысли, где кинематограф был не только объектом исследования, но также и субъектом, диктующим свою собственную логику. Этот момент стал определяющим для меня как кинокуратора и режиссера. Наступило осознание кинематографа как метода, не только описывающего культурную среду, которую он представлял, но также и того пути, который определял движение целой нации в поисках своей культурной целостности. Ведь кинематограф как синтетическое искусство вбирал в себя все возможные проявления человеческой креативной мысли — от драматургии со сценографией до музыки и актерского таланта перевоплощения. Эта синтетичность также проявляется и в тех задачах, которые несет в себе кино: это может быть желание вовлечь в сюжетные перипетии, но также и помочь вам вспомнить те глубинные связи, которые тянутся сквозь столетия исторического опыта ваших предков.



Кадры из фильма «Пугало» (2020). Режиссер Дмитрий Давыдов.



Я смотрел на якутское кино как на артефакт, с помощью которого можно найти ответы на вопросы, задаваемые моему прошлому. Это желание и стало причиной издания специального номера журнала «Искусство кино», который редакция посвятила исследованию кинематографа Якутии. Номер стал одной из первых подобных попыток осознания «феномена якутского кино», достаточно поздно оцененного российским кинокритическим сообществом. Параллельно с изданием номера я в качестве дистрибьютора, совместно с независимым дистрибьютором «Провзгляд», выпустил в кинотеатральный прокат один из самых ярких фильмов 2020 г. — якутскую драму «Пугало» режиссера Дмитрия Давыдова. Все эти проекты заявляли о якутском кино, изучали его и пытались сформулировать его образ для российского зрителя, живущего вне пределов Республики Саха. Нация, численность которой составляет чуть более 400 тысяч человек, может производить больше 20 фильмов в год в самых разных жанрах и стилях. Это удивляло нас, и это удивление задавало особый тон тому, как мы смотрели на якутское кино. Во мне уже существовала «оптика» человека, смотрящего на кинематограф как на объект. За период работы с якутским контекстом в роли «столичного» куратора между мной и Якутией как темой выстроился барьер моих «надстроек» и необходимости подогнать тему под нормы восприятия, используемые для изучения так называемых «национальных школ». Мне не давала покоя мысль о том, что я пропускаю очень важные детали и принципы кинематографа региона, в котором я сформировался — того пространства, которое является частью меня. Мне нужно было снова вернуться к прошлому, вспомнить образы, которые в тот момент казались лишь моими сновидениями. Восстановить тот метод взаимодействия с миром, который моя семья органично использовала в коммуникации с природой, пространством и людьми.

Кино должно смотреть изнутри, линза камеры не должна отражать, ее задача передать реальность, которую она фиксирует. Эти тезисы я держал в голове в период подготовки к съемкам документального фильма «Якутское кино — между мирами». Уже в процессе работы над журналом мне стало понятно, что глубина якутского кино скрывается в религиозно-мировоззренческой системе, центром которой является праздник Ысыах. Я отправился в Якутию с целью запечатлеть Ысыах и с помощью фильма передать идеи, исходящие из самого сообщества креативных акторов — художников, ученых, культурных активистов, представляющих народ саха. Чтобы соединить мысль и пространство, воссоздать тот самый эффект сопостранственности, о котором нам рассказывает известный якутский исследователь Екатерина Романова, я решил в качестве проводника использовать себя как персонажа фильма. Фильма, где я путешествую по республике с целью подтвердить свою теорию и восстановить свои связи с родиной.



Кадр из фильма «Черный снег» (2020).  
Режиссер Степан Бурнашев.





Кадр из фильма «Бог Джесегей» (2014). Режиссер Сергей Потапов.

Спустя полтора года после съемок фильма я оказался в Армении. Родина моего отца, страна и люди, которых я видел впервые. Новая среда стала той точкой отдаления, на которую я снова встал как автор по отношению к теме, но в этом отдалении и пришло осознание необходимости детализации и расшифровки тезисов, исходящих изнутри сообщества. Завершая работу над фильмом, я понял, что огромное количество записанных интервью не войдет в хронометраж картины. Да и сама форма кино как объекта невозможна без режиссерского искажения темы, которую я фиксировал кинокамерой. В моем случае этим искажением была «эмпатия», которую я не могу отбросить при создании фильма о своей родине и тех людях, которых я могу назвать своей семьей. У кино существует своя задача, но для более системного понимания якутского кино как «социального процесса» не хватает хронометража кинематографического произведения. Интервью, которые лишь контекстом, монтажной склейкой вошли в итоговый монтаж фильма, и стали той базой, на которую я опирался при создании книги «Якутское кино — путь самоопределения».

В фильме была очень четкая логика того, как я представляю Якутию, как я вижу ее и рефлексирую над ее образом и смыслом с помощью кинематографических приемов. В книге же я решил воспользоваться иным методом: кино-процесс исследовался как общественное явление. Чтобы понять кинематографа саха, нужно понять его философию и те социальные запросы, на которые он опирался. Мне нужны были голоса изнутри, тексты-манифесты, исследования, эссе и анализ, созданные якутскими мыслителями и практиками. Я вновь обратился к многим участникам фильма, а также расширил количество актеров, представляющих Якутию, в итоге получив нужный мне объем текстов, исследующих ключевые элементы культурной матрицы народа. Я лишь подтвердил ту теорию, которую я тестировал в работе над фильмом. Народ саха использовал кинематограф как механизм самоопределения. С помощью кино была во многом восстановлена культурная идентичность республики, зафиксированы ее новые границы и пути развития. Это был способ субъективизации себя как нации в современном мире, где средства массовой информации становятся жизнеобразующим фактором для большинства людей. Книгу, как я считаю, можно воспринимать как документальный архив мыслей и теорий. Я пытался составить ее таким образом, чтобы она могла быть своеобразным «руководством к действию» — не только руководством к изучению лишь кинематографа, а даже более широким примером ненасильственной борьбы за формирование целой нации и ее эмблематических символов, философии и культурной практики.



**Литература**

Искусство кино. М., 2021. № 1/2.

Якутское кино. Путь самоопределения / под ред. В. Кочаряна. М.: Музей современного искусства «Гараж», 2024. 208 с.

**Essay**

**Kocharian V. Yakut cinema — recreating itself [Iakutskoe kino — vossozdavaia sebia] Anthropologies, 2024, no 1, pp. 104-108, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2024-1/104-108>**

© Institute of Ethnology and Anthropology RAS

**Kocharian V. | yonohtaforever@gmail.com | Magazine «Art of Cinema», Executive Director**

**Abstract**

In his essay, director and curator Vladimir Kocheryan reflects on the cultural contexts of his childhood and upbringing in Yakutia and how they influenced his professional work as a director, curator, and critic. He also outlines the history of the creation of the film «Yakut Cinema — Between Worlds» and the book «Yakut Cinema — the Path of Self-Determination».

**Keywords:** Yakutia, Yakut cinema, anthropology of art, visual anthropology, anthropological cinema

**References**

Iskusstvo kino [Art of Cinema]. Magazine. 2021, 1, 2. М.

Kocharian V. (ed.). 2024. *Iakutskoe kino. Put' samoopredeleniia* [Yakut cinema. The path of self-determination]. М.: Garage Museum of Modern Art.



© С.С. Алымов, Е.Н. Романова

## «Этнография – это не только про народы, это про нас». Интервью с Е. Н. Романовой

**Ключевые слова:** история антропологии, якутская этнография, семиотика, праздничная культура, Ысыах

Интервью С. С. Алымова с антропологом Е.Н. Романовой посвящено ее творческому пути и взглядам на развитие этнографии и антропологии Якутии. Екатерина Назаровна вспоминает о своем детстве, обучении на кафедре этнографии Ленинградского университета, изучении праздника Ысыах и семиосферы культуры саха. Исследователь рассказывает о своем общении с учителями и коллегами из Санкт-Петербурга, Москвы и Якутии, о развитии якутской этнографии/антропологии, культурной жизни Якутии и Ленинграда в 1980–2020-е годы.

**Сергей Алымов (далее С.А.):** Расскажите, пожалуйста, о своих предках, семье, родителях. Кем они были и какое влияние на вас оказали?

**Екатерина Романова (далее Е.Р.):** Конечно, все мы имеем корни из села. Предки со стороны моего отца занимались коневодством — мой родной дядя Антон был коневодом. Для меня это очень важно! Будучи еще маленькой, я приезжала в деревню на лето. Помню это ощущение детства. Рядом коровы, лошади, лес, и как будто бы все они с тобой разговаривают... У мамы была интересная судьба. Она мне рассказывала о том, что в ее семье много рождалось детей, но все они умирали в младенческом возрасте. Когда она родилась, согласно якутскому обряду, ее сразу отдали на воспитание дедушке и бабушке. Дедушка Никон был кузнецом. Он был очень хорошим мастером! И ружья якутские делал, и другие предметы быта. Мама взяла фамилию дедушки — Никонова, и не поменяла ее, даже выйдя замуж за моего отца. Позднее, когда я стала ездить в этнографические экспедиции и приехала в Нюрбинский улус (это родина моей мамы Федоры Ивановны Никоновой), мне сказали, что род моей мамы — шаманский. Интересно, что род и шаманский, и в то же время

**Романова Екатерина Назаровна** – к.и.н., главный научный сотрудник Центра интеллектуальной истории и культуры ИГиИПМНС СО РАН. e-mail: e\_romanova@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-6973-0608>

**Алымов Сергей Сергеевич** – старший научный сотрудник ИЭА РАН. e-mail: alymovs@mail.ru <https://orcid.org/0000-0001-9988-9556>

**Для цитирования:** Алымов С.С., Романова Е.Н. «Этнография – это не только про народы, это про нас». Интервью с Е.Н. Романовой // Антропологии/Anthropologies. 2024. No 1. С. 109-137, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2024-1/109-137>



кузнецов! Помню, что еще в советское время она привезла из родной деревни в пакете землю и остатки кузнечного горна дедушки. Эти обгоревшие кусочки железа как семейная реликвия хранились долгое время дома... Мама говорила нам, что дедушка рядом, и он всегда помогает нам. Этнография, получается, со мной с детства. Помню, то я езжу в с. Кобяй на родину отца, то в Нюрбу на родину мамы. В Якутске мы жили на проспекте Ленина — самой центральной улице. Это все равно, что Невский проспект в Ленинграде или Тверская улица в Москве. В нашей квартире были очень большие окна с широким подоконником. У меня было любимое занятие в детстве: садиться на подоконник и наблюдать за тем, что происходит за окнами. Это был целый мир!

Я училась в одной из лучших школ г. Якутска, школе № 8, которая была построена еще в 1940-е годы и находилась на проспекте Ленина. Была абсолютно городской девочкой, которая летом погружалась в деревню и местный быт. На якутском языке в годы моего детства (1970-е) в городской среде почти не говорили, но я очень благодарна моим родителям за то, что в семье у нас говорили на родном языке. Мама, Федора Ивановна, была учительницей начальных классов. Она окончила известное в республике Вилюйское педагогическое училище, получила качественное образование. Папа, Назар Харлампович Дьяконов, по образованию был учителем математики, и именно то, что они имели педагогическую специальность и определило их будущую совместную судьбу. Мама по распределению приехала в Кобяйский район (родина отца), в школу, где он работал математиком, там они и нашли друг друга. Их любовь, уважение друг к другу, отношение к работе на протяжении всей жизни всегда были примером для нас, детей. Они были театрами, не пропускали ни одной премьеры в городе, ходили и на концерты художественной самодеятельности, где сельские жители пели свои самобытные песни и танцевали традиционные танцы. Папа, будучи заведующим финансовым отделом Областного комитета коммунистической партии, заочно окончил аспирантуру и защитил кандидатскую диссертацию по развитию местной промышленности в Новосибирске в Институте экономики и организации промышленного производства СО АН СССР. Папа — известный и очень уважаемый человек в республике. На родине папы есть школа его имени, каждый год от семьи Дьяконовых мы вручаем именную стипендию лучшим выпускникам этой школы. Назар Харлампович — первый экономист-рыночник в Якутии! Казалось бы, отец работал в финансовой сфере, связанной с партийной работой, но все свободное время он посвящал науке! Удивительно, но он писал статьи и все время выписывал научную литературу, поэтому у нас была очень солидная домашняя библиотека. Папа выписывал все, начиная от энциклопедий и заканчивая художественной литературой. Мы хорошо знали русскую и зарубежную литературу. Я легко училась в школе, особенно по гуманитарному циклу.

У меня три брата и две сестры. Мы считаемся в республике одной из уникальных семей, где было воспитано пять ученых. Самый старший брат Михаил учился в Казахском государственном университете и стал одним из первых якутских космофизиков, член Нью-Йоркской академии. Второй брат Харлампий пошел по стопам папы, он — доктор экономических наук. Евгений, младший из моих братьев, стал врачом. Две мои сестры участвовали в моем «взрослении» и обретении своего Я. Юлия Назаровна Дьяконова — кандидат филологических наук. Когда она училась в аспирантуре, я ходила к ней в Ин-



ститут русской литературы (Пушкинский Дом), будучи студенткой Ленинградского университета, на лекции академика Дмитрия Сергеевича Лихачева. Это на меня оказало огромное влияние! Ты поднимаешься по лестнице института и встречаешь самого Дмитрия Сергеевича, который идет в зал читать лекцию. Очень важна для меня встреча с этим великим ученым. Вторая сестра — Наталья Назаровна Дьяконова — доктор исторических наук, первый интеллигентовед у нас в республике. Она окончила с красным дипломом исторический факультет Ленинградского университета и преподавала в нашем Якутском университете. Семья, как вы видите, научная, очень образованная, но мы дети, всегда осознавали, что мы в первую очередь представляем народ саха. И это была большая ответственность.

В детстве, когда я училась в четвертом классе, привезли маму моего отца — бабушку Настю, она была слепая... Я вот теперь думаю, как правильно поступили тогда мои родители. Я сидела дома с бабушкой, и папа сказал, чтобы я читала ей сказки на якутском языке. Читала я ей «Якутские сказки» под редакцией известного ученого-фольклориста Гермогена Устиновича Эргиса. Мне, городскому ребенку, вначале было сложно. Но сейчас я думаю: «Как здорово! Теперь я не только знаю, но и чувствую всю красоту и богатство якутского языка!» Тогда мало кто из городских детей говорил по-якутски. Вот такая была ситуация. У нас дома царил культ знаний, культ книги. Мы хорошо все учились, и сразу после школы поступали в высшие учебные заведения.

Я не выбрала этнографию сразу, потому что она была моей повседневностью. Сестра моя, Наташенька, поступила в Ленинградский университет на исторический факультет и стала отправлять мне открытки Эрмитажа, Русского музея. У меня как-то складывалось в голове, что, возможно, я стану искусствоведом. Мы выписывали журналы «Советский экран» и «Искусство кино» — эти журналы мы читали наперебой!

Наша квартира была в центре города, и поэтому у нас часто собирались папины друзья — известные люди Якутии. Это были братья Софрон и Семен Даниловы — одни из знаковых фигур в развитии советской якутской литературы, приходил к нам и доктор исторических наук Федот Григорьевич Сафронов — один из столпов нашей исторической науки. Помню, мама вытирала стол, стелила газету, и он раскладывал на ней фотографии дореволюционной интеллигенции. Мы с сестрой рассматривали эти снимки, слушали истории о тех, кто не принял советскую власть, о якутских эмигрантах, о Харбине и Японии, о репрессиях и гражданской войне. Такие достойные представители саха, такие одухотворенные лица были на фотографиях! Федот Григорьевич Сафронов приоткрыл нам что-то запретное, нельзя было тогда рассказывать, что была и другая история народа саха. Это повлияло на будущий выбор моей сестры, Наташа начала изучать мир якутской интеллигенции.

Наш отец сочинял стихи, на которые были написаны якутские песни. К нам домой часто заглядывал первый национальный профессиональный композитор Захар Константинович Степанов, тоже уроженец Кобяя, и они вместе работали. Такая творческая атмосфера была в нашем доме! В своих первых работах по экономике папа подчеркивал, что нужно развивать местную промышленность. Он считал, что мы должны заниматься своим производством, и смело в те годы поддерживал сельских предпринимателей, занимающихся производ-



ством мяса и молочных продуктов. После защиты в Новосибирске он сохранил дружеские отношения с тогдашним директором Института экономики Абе́лом Гезевичем Аганбе́гяном<sup>1</sup>, академиком, он потом переехал в Москву. Он тоже бывал у нас в гостях! Мама была гостеприимной хозяйкой, идеальной женой, заботливой мамой, она следила, как у нас с уроками, при этом постоянно общалась с нами на родном языке. Оглядываясь назад, думаю, как много в меня вложила моя бесценная семья, и сейчас я все в своей жизни сверяю по тому, что бы сказали мои родители, мои братья и сестры на те или иные поступки. И как это горько, что я могу обратиться к ним сегодня только мысленно...

**С.А.:** Какие воспоминания остались у вас о школе и учителях? Были ли у вас любимые учителя и предметы? Как они повлияли на ваше становление?

**Е.Р.:** В школе я училась хорошо. Моя учительница истории в четвертом классе Светлана Иннокентьевна Габышева заметила мой интерес к истории, я часто делала какие-то доклады, выступала на гуманитарных олимпиадах. Помню, мы сдавали уже выпускные экзамены в десятом классе, она вышла ко мне и говорит: «Катенька, все так бояться первыми идти, зайди, пожалуйста, и возьми билет!» Вот я и взяла.

У меня всегда было ощущение, что мне ближе всего история и литература. Я ходила в литературный кружок и в девятом классе просто «заболела» Достоевским. Наташа моя уже училась на первом курсе и из Ленинграда отправляла мне разные материалы по творчеству, памятным местам, связанным с Ф.М. Достоевским. На тот момент я уже прочитала все известные произведения писателя. Еще яркое воспоминание, как я делала доклад о писателях-шестидесятиниках, и я очень много писала почему-то про Всеволода Гаршина, автора «Красного цветка»<sup>2</sup>. Почему-то очень все интересно мне это было! Может быть, одним из важных моментов, почему я выбрала Ленинград для своей дальнейшей учебы — очень хотела пройтись по местам Достоевского. Это один из самых экзистенциальных писателей, к творчеству которого все время нужно возвращаться. Да, 8-я школа дала мне очень хорошие знания. И самое главное — я нашла там преданных друзей, которые первыми узнают все новости из моей жизни.

После 10 класса встал вопрос «Куда пойти учиться?», аттестат-то был хороший. Наташенька моя училась в Ленинграде, я подумала, что, наверное, надо выбрать другой город. Михаил учился в Алма-Ате, папа защитился в Новосибирске, еще один мой брат перевелся в то время в Томский медицинский институт (правда, не окончил его). Тогда в республику приходила информация о том, какие и где есть целевые места. Там не было никаких льгот, все экзамены нужно было сдавать. Я выбрала Уральский университет, исторический факультет, а именно архивоведение. Очень легко поступила, но только один год там проучилась. С теплом вспоминаю своего первого научного руководи-

<sup>1</sup> Аганбе́гян Абе́л Гезевич (род. 1932) — советский и российский экономист, специалист в области организации промышленного производства, проблем производительности труда и др., академик АН СССР (1974). В 1966–1984 гг. — директор Института экономики и организации промышленного производства Сибирского отделения Академии наук (ИЭОПП СО АН СССР).

<sup>2</sup> Гаршин Всеволод Михайлович (1855–1888) — русский писатель, поэт, художественный критик. В рассказе «Красный цветок» передаются впечатления психической болезни, которой страдал Гаршин.



теля — профессора, заведующего кафедрой источниковедения и историографии истории СССР Олега Андреевича Васьковского<sup>3</sup>. Я ему очень благодарна, именно он после отличной защиты моей курсовой по историографии Урала, сказал: «Катя, вам надо наукой заниматься! У вас системное видение». Я уже тогда начинала понимать, что мне нравится не только работать с источниками, реставрировать или правильно их описывать, но что я хочу их изучать!

Тогда я обратилась к отцу с идеей перевода в Ленинградский университет. По всем сложным, судьбоносным вопросам мы всегда советовались с папой. Папа поддержал: «Почему нет? Если у тебя есть такое желание, то стоит попробовать». Летом я написала письмо в Ленинград, Наташа заходила на кафедру этнографии и встретила Рудольфа Фердинандовича Итса<sup>4</sup>, заведующего кафедрой. Он не был против перевода, такая практика была возможной, но необходимо было сдать разницу в предметах — 16 зачетов и 4 экзамена. Осенью я приехала в Ленинградский университет. Меня поразило, что, когда я пришла на кафедру, Рудольф Фердинандович спросил: «Катя, а вы знаете язык?». Я почему-то подумала, что он имеет в виду английский язык. «В школе училась неплохо по английскому», — сказала я. Он засмеялся: «Нет, я хочу подготовить этнографа из национальной республики, но который знает свой язык». Честно говоря, я удивилась тогда его вопросу.

Всю разницу я сдала за две недели и стала учиться уже на кафедре антропологии и этнографии. Вначале я присматривалась, потому что у меня было ощущение, что хочу учиться на кафедре искусствоведения. Тем более, что у меня появились друзья с кафедры искусствоведения. Подружилась с Андреем Хлобыстиным<sup>5</sup>, очень хороший искусствовед. У него отец — Леонид Павлович Хлобыстин<sup>6</sup> был известным археологом и занимался Севером. Другой моей была Катя Знаменова, ее отец Вадим Валентинович Знаменов<sup>7</sup> был директором Музея в Петродворце. Позже подружилась с Аллой Митрофановой, а также с искусствоведом с вечернего отделения Кариней Соловьевой (сейчас директор фотофонда в РЭМе). Мне было с ними очень интересно и комфортно. Они знакомили с историей, культурой и мифами города, я открывала с ними свой Петербург-Ленинград!

**С.А.:** Почему же вы перевелись на этнографию?

<sup>3</sup> Васьковский Олег Андреевич (1922–1995) — советский и российский историк, доктор исторических наук (1968), профессор (1970), основатель и руководитель уральской историографической школы.

<sup>4</sup> Итс Рудольф Фердинандович (1928–1990) — советский этнограф, специалист в области этнической истории Восточной Азии, Сибири, Дальнего Востока, профессор, доктор исторических наук, организатор и руководитель кафедры этнографии и антропологии исторического факультета ЛГУ, с 1982 г. и до своей смерти заместитель директора Ленинградской части Института этнографии АН СССР.

<sup>5</sup> Хлобыстин Андрей Леонидович (р. 1961) — российский художник и искусствовед, один из первых исследователей советского неофициального искусства.

<sup>6</sup> Хлобыстин Леонид Павлович (1931–1988) — советский археолог, доктор исторических наук. Проводил исследования в Арктике (на Кольском полуострове, Шпицбергене), на Таймыре и Ямале.

<sup>7</sup> Знаменов Вадим Валентинович (1936–2020) — советский, российский историк; генеральный директор Государственного музея-заповедника «Петергоф» (1974–2008).



**Е.Р.:** Как я уже упоминала, после совета моего первого руководителя по курсовой я начала думать. Мне было интересно читать о культурах и обычаях других народов. Наташа написала мне, что на историческом факультете читают великолепные лекции по этнографии! Их читал Р.Ф. Итс, который был одним из самых ярких лекторов Ленинградского университета. Я постепенно вписывалась в этнографическое сообщество. Мне тогда не очень нравилась физическая антропология как предмет. Со мной вместе учился добродушный парень Франсуа Мемпансенгар из Республики Чад. И вот наш преподаватель, физический антрополог Надежда Цветкова, все время подчеркивала, глядя на нас: «Вот у нас есть монголоидная раса, вот у нас есть африканоидная раса» и дальше рассуждала о наших антропологических особенностях. Наверное, это было не совсем правильно. Сама по себе Надежда Николаевна была приятным человеком, но ее лекции отталкивали меня от самого предмета. Она строго придерживалась теории человеческих рас. Я тогда удивилась, что она говорила об обязательном наличии желтой кожи у азиатов. Она принесла инструмент — шкалу Лушана<sup>8</sup> — для определения цвета кожи. Велико было удивление, когда самая белая кожа оказалась у меня! Я тогда для себя уяснила, что физическая антропология — это хорошо, но не надо все воспринимать как некую догму. Мы еще измеряли каждому череп... Одним словом, было весело.

Я ходила на лекции, аккуратно записывала конспекты и вовремя сдавала зачеты и экзамены. Вдруг на кафедре появилось объявление о сибирском семинаре доктора исторических наук археолога Дмитрия Глебовича Савинова<sup>9</sup>. Думаю, все, что во мне есть сегодня, это заслуга Дмитрия Глебовича, потому что он стал моим Учителем. Он, во-первых, читал нам лекции по этнографии Сибири и начал вести сибирский семинар. Как профессионально и зажигательно он читал лекции! У него был крупнейший источниковый материал, он был непревзойденным специалистом по тюркологии. В его семинаре кипела научная жизнь! Он умел заразить своими идеями, и ты уже был в плену его концепций и доводов! Тогда мы все бредили этногенезом и этнической историей. Для меня очень важно было узнать, откуда корни наших предков. Он предлагал разные гипотезы, так что сразу хотелось бежать в библиотеку и читать этнографическую литературу. На сибирском семинаре я подружилась с Татьяной [Борисовной] Щепанской, известным сегодня антропологом. Мы до сих пор с ней дружим и вдохновляем друг друга. Я потихоньку начала осознавать, что я на своем месте. Первой моей работой был доклад о Ксенофонтове<sup>10</sup> и его трудах по шаманизму. Дмитрий Глебович сказал мне: «Катя, определяйся, мы должны сделать такую курсовую, которая стала бы впоследствии твоей дипломной работой». Так я решила, что мне надо заниматься ритуальной культурой саха. Когда я была на третьем курсе, в Ленинград приехал Юрий Михайлович Лотман. Он организовал несколько лекций в университете на филологическом факультете, и я там была. Тогда я решила, что буду заниматься только семиотикой, буду заниматься семиосферой! Это

<sup>8</sup> Цветная шкала Лушана — шкала для классификации цвета кожи человека. Названа в честь своего создателя, германского антрополога Феликса фон Лушана (1854–1924).

<sup>9</sup> Савинов Дмитрий Глебович (1941–2023) — советский и российский археолог, специалист по древней и средневековой археологии и истории Сибири. Доктор исторических наук (1987), профессор (1991), заведующий кафедрой археологии СПбГУ (1996–2001).

<sup>10</sup> Ксенофонтов Гавриил Васильевич (1888–1938) — исследователь истории, этнографии и фольклора якутов, эвенков и бурят. Расстрелян по «якутскому делу» с обвинением в шпионаже. В 1957 г. реабилитирован.



было как Вселенная! Я поняла, как же здорово, что я нахожусь в Ленинграде и могу видеть и слышать Дмитрия Сергеевича Лихачева, Юрия Михайловича Лотмана, а еще я побывала в те годы на лекциях Льва Николаевича Гумилева. Эта интеллектуальная среда настолько меня заворожала и увлекла, что я все время повторяла: «Я должна написать такую работу, которая будет актуальна через 20–30 лет». Я хотела написать что-то совершенно новое, чтобы это было интересно всем этнографам Советского Союза. Я просто слушала своих кумиров и осознавала, что в науке надо оставить вечное. На третьем курсе утвердила тему «Историография праздника Ысыах» и потихоньку начала ею заниматься. Впоследствии это стало моей кандидатской работой.



Е.Н. Романова и Д.Г. Савинов.  
Санкт-Петербург, 2022 г.

Я уже не первый год жила в Ленинграде, Юля училась в Пушкинском доме, Наташа окончила с красным дипломом университет и сразу уехала в Якутск. Юля уже писала свою диссертацию «Якутская сказка (русско-якутские взаимосвязи)». Однажды мы с ней пришли напечатать ее работу в машбюро «Красные зори», но никто не хотел ее брать, поскольку там было очень много якутских слов (имена героев, божеств и духов, названия местностей и т. д.). Юля так расстроилась, потому что работу уже нужно было сдавать научному руководителю! И вдруг к нам вышла статная женщина, с прямой осанкой — истинная петербурженка... После общения с нами она согласилась взять работу и пригласила нас вечером на Рубинштейна, 3. Это была Антонина Казимировна Шилейко, которая печатала работы самой Анны Ахматовой! Ее брат Владимир Казимирович Шилейко был известным ассириологом и вторым мужем Анны Ахматовой. Мы попали в удивительную среду, совершенно петербургскую! Антонина Казимировна стала нашим талисманом... Когда Наташа поступила в аспирантуру, мы все жили у нее. Улица Рубинштейна — моя родная улица, поскольку я жила здесь в коммунальной квартире на третьем этаже. В квартире как будто застыло Время. Пахло стариной: большие хрустальные люстры, дубовый шкаф, вышитые кружевные салфетки и высокие металлические подсвечники. Я видела печатную машинку, на которой печатала свои стихи Анна Ахматова! Антонина Казимировна стала нашим проводником в Петербург начала XX века, особенно мы с воодушевлением часами говорили о Серебряном веке. Она многих поэтов видела, в том числе и Маяковского. Ей уже тогда было за 80 лет, но она прекрасно



читала стихи, обо всем имела свое мнение, впечатляли ее прекрасный русский язык и аристократические манеры. Рассказывала она об Ахматовой, Гумилеве, Мандельштаме. Нужно было не дипломную свою печатать, а ее воспоминания! Ленинград был музеем под открытым небом, и этот тонкий слой сохранившихся петербуржцев, к которым принадлежала и Антонина Казимировна, был частью этого пространства.

Я не пропускала спектакли с корифеями театрального искусства — Олегом Басиладзе, Сергеем Юрским, Евгением Лебедевым, Ефимом Копеляном, Алисой Фрейндлих. Тогда рок был только подпольный, а мои искусствоведы были в курсе всей культурной жизни Ленинграда. Они знакомили меня с работами подпольных художников, слушали записи «Алисы», «Аквариума» и «Наутилус Помпилиус», молодежь ходила на частные концерты с Виктором Цоем. Это было время перемен.

**С.А.:** А что еще вы могли бы рассказать о кафедре этнографии ЛГУ тех лет?

**Е.Р.:** Для меня лекции Ленинградского университета были, конечно, разными, но яркой звездой в то время на историческом факультете был археолог Лев Самуилович Клейн<sup>11</sup>. У него были оригинальные лекции и абсолютно своя формула оценки на экзамене. Тогда было настоящее созвездие археологов, например, А.Д. Столяр<sup>12</sup> с его теорией происхождения искусств. Средние века читала Валентина Владимировна Штокмар<sup>13</sup>. Все лекции историков сохранились в тетрадях моей сестры, и прямо по ним можно было заниматься и готовиться к экзаменам. Факультет был ярким благодаря как преподавателям, так и талантливым студентам. Сибирский семинар тоже отличался. Мы ездили на конференции, обсуждали вышедшие по этнографии книги, мы ведь представляем семинар Дмитрия Глебовича и должны хорошо выступать! Дипломная работа моя посвящена была мифологии и обрядам Сибири, а именно празднику Ысыах. Хотела показать, что в экспозиции сибирских праздников Ысыах оставался и в советское время, хотя таких календарных этнических праздников в других республиках уже и не было, например, в Бурятии, Хакасии, Туве. Хочу еще несколько слов сказать о Анатолии Игнатьевиче Гоголеве, замечательном этнографе из Якутии, я как раз с ним познакомилась в студенческие годы. Он защитил свою докторскую диссертацию по якутской этнографии в Ленинграде. Его связывала большая дружба с Дмитрием Глебовичем, именно Гоголев помог поступлению в аспирантуру на кафедру якутских исследователей Розалии Бравинной, Федора Васильева и Платона Слепцова. Позднее Розалия Иннокентьевна Бравина защитила докторскую диссертацию.

<sup>11</sup> Клейн Лев Самуилович (1927–2019) — советский и российский археолог, историк, теоретик археологии, историк науки. Доктор исторических наук, профессор Санкт-Петербургского университета и Европейского университета в Санкт-Петербурге.

<sup>12</sup> Столяр Абрам Давыдович (1921–2014) — советский и российский историк, археолог, искусствовед. Доктор исторических наук, профессор Санкт-Петербургского университета. Специалист по первобытному искусству.

<sup>13</sup> Штокмар Валентина Владимировна (1914–1984) — советский историк-медиевист, специалист по истории Англии XV–XVII вв. Доктор исторических наук, профессор кафедры истории средних веков исторического факультета Ленинградского университета.



Все они защитились в Ленинграде; с каждым из них у меня своя трогательная история. У нас было такое ленинградское братство. Я очень уважаю Анатолия Игнатьевича за его позицию, он никогда не препятствовал молодым, он очень много сделал для развития якутской этнографии, у него много учеников и есть своя научная школа.

**С.А.:** Расскажите, пожалуйста, о ваших первых выездах в поле. Кто был вашим наставником в полевой работе? Как складывались отношения с «информантами»? Какой методикой сбора материала вы пользовались? Расскажите, пожалуйста, наиболее памятные для вас моменты полевой работы.

**Е.Р.:** Мое первое поле было после второго курса. У нас была такая дисциплина «Методика полевых исследований» по методичке Громова (*Громов* 1966). Мы должны были дома у себя пройти практику по этой методичке, работать с информаторами. Я поехала по виллойским улусам в экспедицию с сестрой Юлией, она ведь была фольклористом. Я сделала вопросник по методичке Громова, но все вопросы мои были на русском языке. На период нашей экспедиции пришлось как раз подготовка к Ысыаху — конец июня, правда, тогда это был советский праздник дружбы и труда. А я вопросы такие подготовила, например: «Участвуют ли в празднике белые шаманы?» [*смеется*]. У меня было ощущение, что там должно быть много этнографии. Когда приезжаешь в деревню в то время, обязательно нужно было сперва зайти в краевой отдел коммунистической партии к инструктору по культуре, который поможет тебе найти людей, у которых можно остановиться на время. Первая моя экспедиция была в Сунтарский улус — очень аутентичный район. Приехала, пришла в отдел культуры местной администрации. Так они мне обрадовались! На следующий день планировалось награждение передовиков сельского хозяйства. Мне нужно было совсем другое, я искала информаторов, которые рассказали бы о том, как раньше справляли календарные праздники.

Очень хорошо помню начало праздника: сперва доклад о достижениях района, кругом таблицы-транспаранты удоев коров, данные о лошадях. Все хорошо, конечно, но где божества, которым нужно делать обряд кропления? [*смеется*]. Инструктор по культуре выделил мне человека, который действительно хотел помочь. Но в какой-то момент я решила уйти от него и поискать информаторов самостоятельно, может, кого-то из пожилого населения. Вижу людей в национальных костюмах, они повесили на дерево ритуальную волосяную нить салама<sup>14</sup>, о которой я читала. Вдруг около меня сел почтенного возраста человек и говорит: «Девочка, ты иди смотреть спортивные состязания, там такие парни борются!». Я повернулась и сказала по-якутски: «Я собираю материал о том, как праздник раньше проводили!». Тогда старик говорит: «Ладно, приходи ближе к 11 часам вечера, здесь будут якутские танцы осуохай<sup>15</sup>, и ты всех найдешь». Сунтарский улус славился тем, что они могут по два дня осуохай танцевать! В этом обрядовом танце для меня открылся такой мир! Во-первых, есть запевала, который поет как пели раньше. Может ввести сюжет «советская власть нам многое дала», но при этом все время повторяет, что обряд веками проводился от самого мифологического

<sup>14</sup> Салама — жертвенная лента, свитая из конского и коровьего волоса и украшенная разноцветными лоскутками материи.

<sup>15</sup> Осуохай — традиционный обрядовый круговой танец якутов.



героя Элляя<sup>16</sup>! Память все-таки сохранилась! Я сразу почувствовала, что есть в празднике официальная часть и есть исконно народная. Это был первый опыт — никакие вопросы заранее не нужны, действовать нужно согласно случаю и ситуации. Потом я это же нашла у Ксенофонтова, что с информатором нужно говорить до тех пор, пока он не устал и не потерял к тебе интерес, нужно разговаривать так, словно тебе интересен сам человек, а не ответы на заранее подготовленные вопросы.

Во время протяжных круговых танцев осуохай шел конкурс: один запеваля поет три часа, другой — его перепевает. У запевалы есть «крылья» — по бокам от него люди, которые вторят ему и от них дальше начинают петь все. Я успевала во время отдыха запевал поговорить и с этими «крыльями», и с простыми участниками, все это мне дало такую ценную информацию и мощный эмоциональный заряд! Наверное, они удивились тому, что такая хрупкая девочка в больших очках, приехавшая из города, сидит с ними почти всю ночь и записывает все их разговоры в блокнот. Как я была взволнована, когда один из стариков-запевал сказал мне: «Давай на следующий день я попрошу внуков и съездим на мотоцикле туда, где проводили раньше Ысыах, увидишь старинные коновязи». Настолько я благодарна этим старикам! Они поняли, что я хочу узнать нечто большее. Тогда я точно решила, что буду всю жизнь заниматься этим праздником, и изучать традиционную культуру! В 1983 г. защитила дипломную работу на «отлично» и встал вопрос об аспирантуре. Вскоре я поступила в аспирантуру Ленинградской части Института этнографии АН СССР.

Сектор Сибири тогда был просто звездный — один известнее другого! Во-первых, я познакомилась с Сергеем Васильевичем Ивановым<sup>17</sup>, крупным искусствоведом, у него была огромная картотека дома. Несколько раз встречалась с патриархом советской этнографии Леонидом Павловичем Потаповым<sup>18</sup>. Для меня это был какой-то космос! Он ходил с тяжелой тростью, выглядел как интеллигент из XIX века. Очень величавый. Леонид Павлович в секторе тогда уже не работал, просто по четвергам приходил консультировать аспирантов. В секторе работали известный специалист Иннокентий Степанович Вдовин<sup>19</sup>, классик, занимался именно чукчами, Евгения Алексеевна Алексеенко<sup>20</sup> — специалист по кетам, Вера Павловна Дьяконова — по тувинцам. Я как-то сразу подружилась с Галиной Николаевной Грачевой<sup>21</sup>. Она была

<sup>16</sup> Эллэй Боотур — легендарный первопредок якутов, культурный герой, основавший традиционное скотоводческое хозяйство, создавший материальные ценности, основатель праздника Ысыах.

<sup>17</sup> Иванов Сергей Васильевич (1895–1986) — советский этнограф и искусствовед, специалист по изобразительному народному творчеству народов Сибири. Доктор исторических наук (1965).

<sup>18</sup> Потапов Леонид Павлович (1905–2000) — советский и российский этнограф, доктор исторических наук, профессор. Крупнейший исследователь истории и культуры алтайцев, шорцев, хакасов, тувинцев и некоторых других народов Южной Сибири. В 1948–1967 гг. занимал должность заместителя директора Института этнографии, руководителя ленинградской части института.

<sup>19</sup> Вдовин Иннокентий Степанович (1907–1996) — советский и российский этнограф, лингвист, северовед. Доктор исторических наук. Специалист по этнографии чукчей и народов Дальнего Востока.

<sup>20</sup> Алексеенко Евгения Алексеевна (1930–2017) — советская этнограф-северовед, исследовательница кетов.

<sup>21</sup> Грачева Галина Николаевна (1934–1993) — советский и российский этнограф, специалист по этнографии долган и нганасан. Кандидат исторических наук.



очень коммуникабельной и тоже изучала символические тексты в культуре. Аспирантов приглашали на обсуждение работ в отделе, и я уже тогда понимала, что Галина Николаевна написала оригинальную работу о мировоззрении охотников Таймыра, правда, довольно сложно работа шла, было много нареканий со стороны старших коллег по ее «несоветской» методологии. Мы с ней были близки, она хорошо знала работы моего земляка Андрея Александровича Попова<sup>22</sup> по нганасанам, якутам, долганам. Я часто бывала у нее дома, она читала мою рукопись. Помимо этого, конечно, в институте аспиранты должны были слушать лекции. Мне невероятно повезло в моей научной инициации! Я была на лекциях выдающегося ученого Кнорозова<sup>23</sup>, запоем слушала рассказы о папуасском обществе: Борис Николаевич Путилов<sup>24</sup> съездил в этнографическую экспедицию по следам Н.Н. Миклухо-Маклая. Такие живые и ценные сведения! Очень интересно было слушать Николая Александровича Бутинова<sup>25</sup> по этнографии Австралии. Что касается Кнорозова — потрясающая личность! Под его руководством в институте работала группа молодых исследователей. Каждый их новый сборник был открытием для нас. Три тома «Вопросы этнической семиотики» востребованы сегодня как никогда, каждый, кто занимается «алфавитом» этнической культуры, обращается к этому уникальному труду. В моей памяти он остался как неразгаданная тайна. Помню его горящий взор, устремленный в глубины веков. Он был всегда над суетой, как подобает гению. С его ученицей Маргаритой Федоровной Альбедиль<sup>26</sup> я в дружеских отношениях и сейчас.

В аспирантуре я много общалась с фольклористами. Татьяна Щепанская к этому времени была уже в институте, и мы с ней часто пересекались. В этот период я часто брала консультации по семиотике у Альберта Кашфулловича Байбурина<sup>27</sup>. Показывала ему свои первые семиотические статьи, мне это было очень важно, ведь он являлся продолжателем традиций тартусской семиотической школы. Я многому училась у своих коллег... Да, у меня была встреча в институте с Галиной Васильевной Старовойтовой<sup>28</sup>, вспоминаю ее как очень деликатного и доброжелательного человека. Мы общались с ней на тему этнической психологии и этнической памяти.

<sup>22</sup> Попов Андрей Александрович (1902–1960) — советский этнограф-сибиревед, специалист по этнографии долган, кетов, нганасан, якутскому шаманизму.

<sup>23</sup> Кнорозов Юрий Валентинович (1922–1999) — советский и российский историк, этнограф, лингвист, расшифровавший письменность майя. Доктор исторических наук.

<sup>24</sup> Путилов Борис Николаевич (1919–1997) — советский и российский фольклорист, специалист по мировому эпическому наследию. Доктор филологических наук, доцент.

<sup>25</sup> Бутинов Николай Александрович (1914–2000) — советский и российский этнолог, специалист по первобытному обществу, народам Океании. Доктор исторических наук.

<sup>26</sup> Альбедиль Маргарита Федоровна — советский и российский этнограф, историк и религиовед, один из ведущих специалистов по религиям и философии древней и современной Индии. Доктор исторических наук, старший научный сотрудник Отдела этнографии стран Южной и Юго-Западной Азии Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН.

<sup>27</sup> Байбурин Альберт Кашфуллович (1947) — советский и российский фольклорист, этнограф и антрополог. Доктор исторических наук, профессор факультета антропологии Европейского университета в Санкт-Петербурге, ведущий научный сотрудник Музея антропологии и этнографии РАН (Кунсткамера), почетный доктор Сорбонны (2004), главный редактор журнала «Антропологический форум».

<sup>28</sup> Старовойтова Галина Васильевна (1946–1998) — советский и российский политический и государственный деятель, специалист в области межнациональных отношений, правозащитник. Кандидат исторических наук (1980).



Научным руководителем у меня был сам Рудольф Фердинандович Итс. Я очень ему благодарна еще и за то, что в 1980 г. он взял меня в экспедицию на БАМ. Строительство магистрали только началось, и Рудольф Фердинандович решил провести этнографическое исследование, какое влияние железная дорога оказала на жизнедеятельность эвенков поселка Иенгра. Мы поехали в экспедицию сборным курсом. Рудольф Фердинандович тогда правильно предугадал, кто будет дальше заниматься этнографией, а кто нет! Многие не смогли найти общий язык с местным населением, им ничего не рассказывали. Мне очень повезло! В Иенгре эвенки говорили по-якутски, и я сразу же нашла информатора — бабушку Меланью, и мы с моей подругой Ларисой [Федоровной] Поповой (училась старше курсом на кафедре этнографии, в настоящий момент заведующая отделом этнографии Кавказа, Средней Азии и Казахстана Российского этнографического музея) стали вместе работать. Мы с Ларисой собирали для бабушки Меланьи голубику и вели с ней задушевные разговоры. Мои полевые дневники так и остались на кафедре этнографии. Когда мы закончили экспедицию, Рудольф Фердинандович через какое-то время написал книгу «К людям ради людей: этнографические новеллы», там есть и рассказ об этой экспедиции и о нас, начинающих этнографах. Поле очень важно, оно показывает, насколько ты можешь работать с живой традицией и коммуницировать с людьми. Так у исследователя формируется эмпатия, и наш учитель Р.Ф. Итс своим стремлением сохранить и защитить малый народ выступал для всех нас живым примером. Только в поле этнограф начинает понимать, как много мы, сидя в кабинетах, теоретизируем, а на деле может быть совсем не так. Исследователь, изучающий народы, несет ответственность за их судьбы. Показательный был тогда урок!

**С.А.:** Екатерина Назаровна, расскажите, пожалуйста, о вашей кандидатской диссертации. В чем были актуальность и новаторство вашей работы? С какими устоявшимися в науке представлениями и теориями (а также их авторами) вы спорили?

**Е.Р.:** Обосновывая актуальность темы, я написала, что в этом празднике сегодня, к сожалению, очень мало осталось этнического. В основном он справлялся в деревне, и там оставалось еще что-то свое, народное, но в городском праздничном календаре Ысыах отсутствовал. Я хотела реконструировать праздник и начать изучать его слой за слоем, постепенно углубляясь. В отделе сказали, что нужно сперва описать, какой был праздник в его историко-этнографической экспозиции, а я взяла его как культурное явление уже в трансформированном виде. На первом обсуждении метод работы не всем моим старшим коллегам понравился, но я объяснила своему научному руководителю, что современный праздник Ысыах функционирует в разных картинах мира, при этом он «скрепляет» национальную идентичность, и Рудольф Фердинандович со мной согласился. Диссертация так и начинается: сперва я рассматриваю все современные тексты об этом празднике, а затем реконструирую его многослойную символику. Так, я смогла выделить ядро календарного праздника Ысыах: центральный обряд обращения к божествам айыы и кропление кумысом, а также коллективный обряд кумысопития. Показательно, что сохранился осуохай, ритуальные сооружения (коновязь) и жертвенная нить салама — переплетенный конский и коровий волос с разноцветными лоскутками материи, а также ритуальные состязания. Выходит, «стержневая» ритуальная культура якутов сохранялась и в советское время.



Одним из выводов моей работы было то, что Ысыях, пусть и в усеченном виде, существовал и возвращал культурную память.

Отмечу, что у меня были оппонентами два замечательных исследователя. Один — Юрий Борисович Симченко из Института этнографии в Москве. Мне говорили многие, что могут быть проблемы с защитой, ведь работа выполнена в Ленинградской части Института этнографии, а оппонент из Москвы. Юрия Борисовича Симченко мне предложил сам Рудольф Фердинандович, мотивируя это тем, что Симченко очень тонко чувствует культуру и при этом прекрасный источниковед! Вторым оппонентом была Алма [Бектурсыновна] Кунанбаева<sup>29</sup>, она тогда была заведующей сектором Кавказа, Средней Азии и Казахстана в РЭМ, известный специалист по тюркским народам. Так как один из выводов был о том, что праздник Ысыях — наследие степной коневодческой культуры, и он связан с культом Солнца и Луны, нужен был эксперт по тюркской мифологии. Оба оппонента высоко оценили мое диссертационное исследование. Юрий Борисович пожелал мне продолжить работу, потому что в диссертации я только приоткрыла мир степного наследия на вечной мерзлоте. Так он и сказал. Обязательно все работы, связанные с тюркской культурой, нужно было показывать Леониду Павловичу Потапову, я так и сделала. Ездил к нему в Комарово. Вера Павловна Дьяконова<sup>30</sup>, специалист по тувинской культуре, очень благосклонно отнеслась к моей работе. Она была оппонентом еще моего дипломного проекта. Когда я первый раз пришла к ней с дипломной работой, она шутя сказала мне, чтобы я скорее вышла замуж, поскольку в Сибири может быть только одна Дьяконова и это — Вера Павловна! [смеется]. Я стала думать, что к кандидатской диссертации надо уже выйти замуж [смеется]. Я очень благодарна и ей, и Ларисе Романовне Павлинской, и Галине Николаевне Грачевой. 1980-е годы для меня — это время, когда я постоянно набирала новые знания, много языкового материала использовала в работе, был проведен и семиотический анализ. Я ходила на семинар в Институт востоковедения к известному тюркологу Сергею Григорьевичу Кляшторному<sup>31</sup>.

**С.А.:** Расскажите, пожалуйста, об этой эпохе 1980-х годов и вашем круге общения в то время.

**Е.Р.:** Восьмидесятые годы — это вообще было время новых знаний и духовного единения этнографов. И я хочу заметить, что с моим мужем мы познакомились тоже, скажем, в контексте этнографической науки, потому что я писала рецензию на его первый документальный фильм об Ысыяхе. Я была тогда аспиранткой и написала не очень хорошую рецензию, указав, что в фильме перемешаны разные локальные варианты Ысыяха, и это неправильно. И вот этот студент ВГИКа решил со мной встретиться. Он приезжал

<sup>29</sup> Кунанбаева Алма Бектурсыновна (род. 1949) — музыковед, кандидат искусствоведения, профессор Стэнфордского университета в США.

<sup>30</sup> Дьяконова Вера Павловна (1927–2011) — советский этнограф, в 1976–2002 гг. старший научный сотрудник сектора Сибири ЛЧ ИЭ АН СССР/МАЭ РАН. Специалист по народам Алтая и Тувы.

<sup>31</sup> Кляшторный Сергей Григорьевич (1928–2014) — советский и российский востоковед-тюрколог. Кандидат исторических наук, профессор.



на съемки фильма в эпизодической роли, и мы так с ним познакомились. БСыях нас соединил, моя научная работа, так я встретила своего будущего мужа Алексея Романова<sup>32</sup>.

Я помню, как шла его дипломная работа. Он проходил стажировку на Ленфильме, поэтому я на Ленфильме могла быть вместе с ним. Когда он снял «Мааппу», свой дипломный фильм, был художественный совет, и мы были с Лешей там, и я впервые увидела Алексея Германа-старшего, для меня тоже это очень много значит. Я сидела тогда и думала: как символично, что я все время в духовном общении с выдающимися людьми науки, а у Алексея выдающиеся люди искусства... Там был Виталий Мельников, который снял сериал «Шерлок Холмс», там уже начал в то время работать Александр Сокуров, но на художественном совете его не было. Я просто хочу сказать о том, что я видела, как зарождается якутское кино, профессиональное, это тоже для меня было очень значимо.

А потом в Доме кино была премьера «Урги» Никиты Михалкова. У нас не было билетов, и мы зашли туда как монголы, говорили по-якутски, и нас приняли за актеров, пропустили без всяких билетов. Я очень хорошо помню, что мы были такие гордые тем, что мы зашли туда и сидим! И там я впервые встретила Никиту Михалкова.

Это было время как воронка, в которой столько людей, столько новых встреч, идей — и ты все впитываешь.

А теперь хочу остановиться на символической дате; это, по-моему, был 1985 год. Была большая конференция, посвященная Г.Н. Потанину в Новосибирске, где собралась весь «цвет» советской этнографии и археологии. И там я впервые встретила Наталью Львовну Жуковскую<sup>33</sup>. Это была очень знаменательная конференция, потому что там «рождался» новый интеллектуальный ландшафт, характеризующийся активным восприятием методологических новаций и творческим преобразованием. Бурные обсуждения после секций продолжались в гостиничном номере, где собирались все вместе. Андрей Головнев<sup>34</sup>, Андрей Сагалаев, я, Михаил Бронштейн<sup>35</sup> и известный впоследствии казахский этнолог Нурбулат Масанов<sup>36</sup>. Такая у нас была компания. Мы много дискутировали по современным вопросам этнографии. Я с Нурбулатом Маса-

<sup>32</sup> Романов Алексей Семенович (род. 1958) — кинорежиссер, сценарист, художественный руководитель государственной национальной кинокомпании «Сахафильм».

<sup>33</sup> Жуковская Наталья Львовна (род. 1939) — этнолог, доктор исторических наук (1990), заведующая Центром азиатских и тихоокеанских исследований ИЭА РАН. Специалист по культуре монголоязычных народов.

<sup>34</sup> Головнев Андрей Владимирович (род. 1958) — российский этнолог и антрополог, специалист по истории народов Северной Евразии, доктор исторических наук (1996), профессор (2000), член-корреспондент РАН (2003). Директор Музея антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН.

<sup>35</sup> Бронштейн Михаил Мокович — главный научный сотрудник Государственного музея Востока, кандидат исторических наук, специалист по искусству Севера.

<sup>36</sup> Масанов Нурбулат Эдигеевич (каз. Нұрболат Едігеұлы) (1954–2006) — ученый-историк, этнолог, инициатор и основатель первого в Центральной Азии Казахского научно-исследовательского института по проблемам культурного наследия номадов, доктор исторических наук (1991), общественно-политический деятель.



новым сразу нашла общий язык, потому что у нас тогда был один вопрос: мы очень много говорили тогда об обществе «Алаш»<sup>37</sup> и о нашей национальной интеллигенции. К сожалению, Нурбулата сегодня нет с нами, нет и талантливого Андрея Сагалаева; с Андреем Головневым мы дружим до сих пор, с Михаилом Бронштейном тесно дружим семьями. И именно на этой конференции я познакомилась с Ирой Октябрьской<sup>38</sup>, мы дружим и поддерживаем друг друга и по сей день. Эта конференция показала, кто пойдет дальше в науку, и чьи имена скоро станут известными в отечественной этнографии. Это было видно уже по ярким выступлениям и оригинальным выводам новой волны молодых исследователей.

На этой конференции был Илья Самуилович Гурвич<sup>39</sup>, который мне сказал: «Я слышал ваш доклад про Ысыях, вы очень много накопили». Я тогда была так рада, потому что это говорил человек, который тоже для меня очень много значит, потому что Илья Самуилович, конечно, один из корифеев североведения, и он очень хорошо знал якутский материал. Вот почему я была так горда оценкой моего доклада Ильей Самуиловичем. Эта конференция стала своего рода моим посвящением во «взрослую» этнографию. В воздухе этого форума этнографов и археологов витал дух романтики. Мы были рядом с «аксакалами» этнографии, с поколением блестящих этнографов, и мы понимали, что когда-то наше поколение тоже должно совершить методологический поворот в науку. Это было время духовного единения этнографов, доброжелательности и взаимного уважения, когда не было серьезных поколенческих разрывов.



С.А. Арутюнов и Е.Н. Романова в Институте этнологии и антропологии РАН, конец 1990-х гг.

<sup>37</sup> Алаш — казахское общественно-политическое национально-освободительное движение, объединившее казахскую и киргизскую интеллигенцию, созданное в 1917 г.

<sup>38</sup> Октябрьская Ирина Вячеславовна — этнолог, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник ИАЭТ СО РАН. Специалист по культуре тюркских народов Южной Сибири.

<sup>39</sup> Гурвич Илья Самуилович (1919–1992) — советский этнограф, доктор исторических наук, один из выдающихся представителей советской школы североведения.





В Институте этнологии и антропологии РАН 24 июня 1997 г. Слева направо – Е.Н. Романова, Ацуси Есида, С.А. Арутюнов, Н.Л. Жуковская

**С.А.:** Назовите, пожалуйста, книги или авторов, оказавших влияние на вас как исследователя? Причисляете ли вы себя к какому-то научному направлению или школе?

**Е.Р.:** Когда мы были еще в университете, на сибирском семинаре ставились различные теоретические вопросы. Я тогда была под впечатлением от книги Сергея Александровича Арутюнова «Народы и культуры: развитие и взаимодействие». Мне очень нравился этот фундаментальный труд, который сыграл очень большую роль в методологическом дискурсе этнографов того времени. В первый раз я Сергея Александровича Арутюнова увидела на защите в нашем институте (ленинградской части). Ой, какое было яркое выступление! При этом он был так изящно одет, у него была белая рубашка с жабо и большая брошь. Мы, аспирантки, были в него влюблены, конечно: ученый с такой мощной харизмой! Потом я не раз рассказывала ему о своем впечатлении от первой встречи с ним. Он только смеялся...

В университете все подряд читали Леви-Стросса. Его тогда только издали в «Восточной литературе», и в общежитии у нас была запись, кто будет читать. Я была долго в плену его схем и моделей. Когда было столетие Леви-Стросса, меня пригласили в Санкт-Петербург в Российский этнографический музей на коллоквиум. Из Сибири была я одна, я прочитала семиотический доклад о проживании вещи в культуре на примере якутской традиции. Структурализм не прошел мимо меня, я тоже им переболела...

Возвращаясь в годы моей аспирантуры, вспоминается случай. Мы с сестрой Юлией допоздна работали тогда в Публичной библиотеке имени Салтыкова-Щедрин. И один раз мы увидели объявление, что там в 18.00



будет встреча со Львом Николаевичем Гумилевым. Я его слушала несколько раз в университете, а тут уже какое-то время прошло, я уже в аспирантуре была, и мы пошли с Юлей на эту встречу. Он рассказывал как раз о своей последней книге, по-моему, связанной с пассионарностью, рождением этноса. И в конце мы написали записочку про народ саха: «Что вы скажете по поводу происхождения саха (якутов)?» Вы знаете, я тогда была так поражена им, потому что он сказал: «Это очень хороший вопрос потому, что, когда речь идет о саха, я сразу вспоминаю блестящую работу Ксенофонтова „Ураанхай сахалар“». Ну и, конечно, он сказал о многокомпонентности происхождения народа саха и еще о том, что якуты — пассионарии. Он как будто предвидел будущее народа. Сейчас действительно многое, что делает Якутия, очень креативная республика — это посыл, который я тогда услышала и запомнила от Льва Николаевича. С уважением отношусь к его работам, это был поток свежего воздуха и нового взгляда на культуру в те годы.

Думаю, что Гавриил Васильевич Ксенофонтов был очарован работами немецких этнологов. Ему очень импонировала теория культурных кругов Гребнера. Мне кажется, что все это интеллектуальное наследие возвращается. Я никогда не занималась этногенезом, никогда не занималась этнической историей. Я изучала категории культуры, семиосферу холодной земли.

И вы знаете, в 1990-е годы моя работа вдруг понадобилась! Потому что наш первый президент Михаил Ефимович Николаев дал задание интеллигенции, что нам нужна такая национальная идея, которая бы нас, народ саха, объединила. Тогда было очень много разных движений, собраний. Было ощущение подъема, возрождения культуры, и институт, конечно, тоже должен был в этом сыграть свою созидательную роль. Я советовалась со своими коллегами и единомышленниками Анатолием Игнатьевичем Гоголевым<sup>40</sup>, Ксенофонтом Дмитриевичем Уткиным<sup>41</sup>, Лазарем Андреевичем Афанасьевым<sup>42</sup>. Я говорю: знаете, наверное, объединить может праздник. Потому что если мы сейчас начнем говорить, что национальной идеей станет историческая память, то все начнут вспоминать гражданскую войну. И в гражданской войне мы явно начнем улусы вспоминать, сколько там погибло, кто белый, кто красный. Скорее всего, это не то, что может объединить. Многие говорили, что давайте объединяющим фактором станет якутский язык. Тут я понимала, что у нас городское население не совсем хорошо владеет языком, тоже будет какая-то не очень комфортная ситуация. Вот поэтому я предложила: давайте объединяющим символом станет наш праздник Ысыах, потому что главная его функция была коммуникативная. После холодной зимы все хотели своими новостями поделиться, и гость становился сразу своим. Войдя в круг ритуального танца осуохай, он входил в мир народа саха и чувствовал его дыхание, пульсирующий жизненный ритм.

<sup>40</sup> Гоголев Анатолий Игнатьевич (род. 1941) — доктор исторических наук, профессор, выдающийся якутский этнолог и палеоэтнограф.

<sup>41</sup> Уткин Ксенофонт Дмитриевич (1935–2016) — советский и российский историк и философ. Кандидат исторических наук, доктор философских наук, профессор.

<sup>42</sup> Афанасьев Лазарь Андреевич (1952–2017) — якутский публицист и филолог, кандидат филологических наук. Специалист по фоносемантике, лексикографии и терминологии, основатель религиозного учения Айыы Үөрүбэ.



И это сыграло! Михаил Ефимович сразу поручил написать концепцию. Мы концепцию написали. Она была утверждена на Верховном Совете, праздник стал государственным и вошел в Конституцию Республики Саха (Якутия). И, конечно, большую часть текста мы взяли из моей диссертации. Поэтому я очень рада, что все-таки, когда я думала о том, что я хочу сделать что-то вечное, у меня это получилось. Сейчас национальный праздник Ысыах является самым массовым этническим праздником в России. Я до сих пор пишу концепции праздника Ысыах, учитывая его изменения и придавая ему новые смыслы. Как научный эксперт я сохраняю его «стержневое» ядро, связанное с традиционным мировоззрением народа саха. Ведь этот праздник сохраняет до сих пор конные традиции и кумысную культуру кочевников степной Евразии. Приезжают наши тюркские коллеги, ученые из Монголии, и они все говорят о том, что якуты оказались хранителями уникальной степной культуры кумысопития. «Мы, к сожалению, это уже утеряли, вы это сохранили и восстановили». Поэтому я думаю, что это очень важное событие 1990-х годов, когда якутский праздник Ысыах стал государственным.

В это время у Алексея появляется национальная кинокомпания «Саха-фильм», у истоков которой он стоял. Так родилось якутское кино. Первый полнометражный фильм «Орто дойду» («Срединный мир») Алексея Романова, вышедший в 1993 г. — это фильм для тех, кто искренне хочет понять свои корни, познать аутентичную культуру и мировоззрение, самобытность и заглянуть в прошлое, чтобы увидеть будущее. Сценаристом первого художественно-этнографического фильма выступила я. Было очень ответственно... У нас тогда появились свои, якутские, творческие имена — Кэрэмэн Сата и Уот Айархаан. Якутский праздник Ысыах и якутское кино — это был долгий путь самоидентификации народа.

**С.А.:** Как складывалась ваша дальнейшая научная работа? Какими темами вы занимались? С чем связан интерес к этим темам?

**Е.Р.:** После защиты кандидатской я поехала домой, поступила в Институт языка, литературы и истории. Меня взяли в сектор межнациональных отношений. Мы работали все время под началом Сибирского отделения Российской академии наук. Новосибирск отправляет нам программы, а мы по ним работаем. В основном тогда все время почему-то занимались этносоциологией, руководителем был В.И. Бойко, философ и социолог. Это было не совсем мое, но опять же на пользу, в связи с этой программой мы стали больше заниматься экологической культурой. И был масштабный проект, связанный с тем, чтобы обратить внимание на чистоту бассейна р. Вилюй. И мы в 1990-е годы ездили в очень длительные экспедиции. И там мы использовали анкеты, которые были у Леокадии Михайловны Дробижевой<sup>43</sup>. Для нас очень важно было обратить внимание на этническое самосознание. Мы сделали впервые такую анкету, где написали вопросы о священных местах, о том, что такое для нас территория предков. То есть какие-то такие вопросы, которые мне были интересны. И я, конечно, вставила ряд вопросов по моему празднику. Например, «Что для вас значит праздник Ысыах?», «Какие обряды вы совершаете?», «Какие вы делаете приношения озеру?». То есть, пользуясь этими

<sup>43</sup> Дробижева Леокадия Михайловна (1933–2021) — советский и российский историк, социолог. Заслуженный деятель науки РФ (1999). Одна из основателей этносоциологии в российской науке.



этносоциологическими исследованиями, я смогла что-то сделать и для себя. Нас с Вандой Борисовной Игнатъевой<sup>44</sup>, двух молодых мам (нашим детям было по два года), отправляли в экспедиции по два месяца. Так получилось, что мы почему-то не отказывались и ехали. Видимо, нельзя было тогда отказываться, я уже и не помню. С этими анкетами мы приезжали на сайылыки (летний тип сельских поселений) в места сенокоса. Весь день мы помогали по хозяйству, укладывали сено в стога, а вечером за костром разговаривали, отвечали на вопросы анкеты. Так я собрала материал к своей книге.

Аглымов С.С. Романова Е.Н. «Этнография – это не только про народы, это про нас». Интервью с Екатериной Назаровной Романовой



Екатерина и Алексей Романовы в гостях у С.А. Арутюнова и Н.Л. Жуковской. Июнь 1999 г.



Л.Х. Абрамян, Е.Н. Романова и Б.Х. Бгажноков в гостях у С.А. Арутюнова и Н.Л. Жуковской. 1999 г.

<sup>44</sup> Игнатъева Ванда Борисовна — кандидат исторических наук, заведующий сектором этносоциологии ИГиИПМНС.



**С.А.:** Расскажите, пожалуйста, о работе над докторской диссертацией.

**Е.Р.:** Я поступила в докторантуру в 1995 г. в Москву. Моим научным консультантом стала Наталья Львовна Жуковская, я воспринимаю ее как самого близкого и дорогого для меня человека и благодарна судьбе за то, что она подарила мне встречу с ней. Во время докторантуры я подружилась не только с коллегами из сектора Севера, но и коллегами из Института славяноведения и балканистики. Я участвовала в их конференциях. Так я познакомилась со школой Никиты Ильича Толстого<sup>45</sup>. Такая фундаментальная этнолингвистическая школа и сектор фольклора, куда я ходила на обсуждения, их конференций, это общение мне очень много дало. Так много, что ведущей организацией моей диссертации стал Институт славяноведения и балканистики. Я им очень признательна. Книга моя вышла до защиты в 1998 г. в Институте этнологии и антропологии в серии «Новые исследования по антропологии». На эту книгу очень хороший отзыв дал Владимир Николаевич Топоров<sup>46</sup>. Он написал о том, что появляется новое символическое направление в якутской этнографии.

Хорошо, что вы все рядом, и Институт всеобщей истории, и Институт славяноведения, и ваш Институт, все в одном здании. Поэтому часто, увидев какие-то интересные конференции, я принимала в них участие. И я очень благодарна Светлане Михайловне Толстой, потому что она меня ввела в свой отдел, я там познакомилась с коллегами-филологами. Докторская моя называлась «Мифология и ритуал в якутской традиции», она уже была намного шире, мне нужно было показать символическую систему в целом. И я понимала, что докторская — это уже твоя концепция, которую ты сам вынашиваешь. В секторе Севера моим покровителем была Мария Яковлевна Жорницкая<sup>47</sup>. Я очень любила Марию Яковлевну, она работала у нас в Якутии в институте языка, литературы и истории. После обсуждения моей темы в Институте этнологии и антропологии РАН Мария Яковлевна с такой радостью звонила в наш институт в Якутск, мне потом коллеги рассказывали: «Наша Катя так успешно защитила свой план-проспект на Ученом совете у нас». А еще я помню один весьма символический момент. Я обсудила план-проспект своей докторской, вышла, а там в курилке стоял Чешко<sup>48</sup>. У него спрашивают, что там у вас, а он говорит: «А там одна женщина из Санкт-Петербурга докторскую свою обсудила». То есть я там не выглядела, видимо, как из провинциального Якутска, план-проспект моей докторской опирался в основном на символический анализ. Во время докторантуры я познакомилась и подружилась с аспиранткой

<sup>45</sup> Толстой Никита Ильич (1923–1996) — советский и российский лингвист-славист и фольклорист, доктор филологических наук, профессор.

<sup>46</sup> Топоров Владимир Николаевич (1928–2005) — советский и российский лингвист и филолог. Доктор филологических наук, действительный член АН СССР (1990). Один из основателей московско-тартусской семиотической школы.

<sup>47</sup> Жорницкая Мария Яковлевна (1921–1996) — специалист по этнохореографии народов Сибири, кандидат исторических наук, заслуженная артистка Якутии.

<sup>48</sup> Чешко Сергей Викторович (1954–2019) — советский и российский историк и этнолог. Доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института этнологии и антропологии имени Н.Н. Миклухо-Маклая РАН.



в те годы отдела зарубежной Азии Светланой Рыжаковой<sup>49</sup>. Встретились мы с ней на конференции, посвященной календарной обрядности, и сразу поняли, что мы на одной волне. Сколько мы с ней обсуждали разных семиотических тем. Позднее я познакомилась с ее семьей, меня всегда вдохновляла мама Светы — Людмила Алексеевна, удивительная женщина с энциклопедическими знаниями в области изобразительного искусства, литературы, поэзии, театра. Мы с ней сразу нашли общий язык. Она всегда погружала меня в пленительную атмосферу утонченного Петербурга, кстати, она сама была родом из Ленинграда. В этот период мы со Светой ездили в Латвию, где она договорилась, чтобы я прочитала в Риге лекции по якутскому шаманизму. Будущий индолог и балтист, Светлана помогала мне раздвинуть границы моей темы и увидеть «невидимое». Мы и сейчас обсуждаем свои жизненные сценарии и научные контексты.

Свою работу я обсуждала в основном с Натальей Львовной Жуковской<sup>50</sup>. Наталья Львовна мне сказала: «Ты, я вижу, человек совершенно самостоятельный, мне будет очень интересен твой якутский материал». Получилось, что я была на два отдела — отдел Сибири и сектор зарубежной Азии. А работу я писала, конечно, сама. Она у меня, во-первых, не чисто этнографическая. Я решила взять теорию Кассирера<sup>51</sup>, мне очень хотелось показать символический аспект, сделать символическую знаковую систему, что все в этом мире заложено в символах. Что-то я показывала, конечно, и моим семиотикам в Санкт-Петербурге. Я прорыла весь архив у нас в Якутске и ввела в оборот очень важные темы, связанные с сакральностью ремесленных технологий. Я взяла гончарство якутов, раньше об этом никто не писал, сделала переводы с якутского на русский и ввела тему, что ремесленные технологии могут выполнять космологические функции. В якутской культуре горшечница считается старшей сестрой кузнеца и шамана, то есть считается, что она сильнее их. Мне было очень интересно вообще все, что связано с сакральным миром гончарства. Так получилась отдельная глава по ремесленным технологиям.

Также впервые были описаны обряды, которые назвала «обрядами неблагоприятия». Главная функция обрядов — это достижение гармонии, а в якутской культуре есть так называемые обряды «обратного действия». Я их реконструировала на основе книги «Обряды перехода» А. ван Геннепа<sup>52</sup>. Такие обряды неблагоприятия очень интересны, потому что якутская культура созидательна сама по себе. В основе якутской культуры лежит действие, потому что праздник Ысыах — это первоситуация сотворения мира и человека, и само название праздника «ысыах» производно от глагола «ыс» — кро-

<sup>49</sup> Рыжакова Светлана Игоревна — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, профессор Российского Государственного Гуманитарного Университета, член Индийского антропологического общества.

<sup>50</sup> Жуковская Наталья Львовна (род. 1939) — советский и российский этнолог. Доктор исторических наук (1990), профессор (1998), заведующая Центром азиатских и тихоокеанских исследований Института этнологии и антропологии РАН. Специалист по культуре монголов и бурят.

<sup>51</sup> Кассирер Эрнест (1874–1945) — немецкий философ. Развивая идеи Марбургской школы неокантианства, пришел к созданию оригинальной теории символической функции сознания и философии культуры.

<sup>52</sup> Арнольд ван Геннеп (1873–1957) — французский этнограф и фольклорист. Наиболее известная работа — «Обряды перехода» (1909).



пить, окроплять кумысом. У меня был вывод, что якутская культура несет креативный потенциал. Если смертей много, что-то не получается, то нужно смоделировать эту ситуацию в обряде неблагополучия. Я нашла описание уникальных окказиональных обрядов, связанных с неблагополучием в сфере деторождения. Они назывались обрядами изготовления «гнезда» будущему ребенку и проводились белым шаманом. Я их перевела с якутского на русский и ввела в научный оборот.

При этом у меня не работала леви-строссовская система бинарных оппозиции вообще никак. Я впервые написала о том, что в якутской культуре семиосфера носит пластичный характер. То, что сегодня могло бы быть бинарным, перетекает по культурному полю смыслов и переходит уже в онтологическую симметрию. Так, постепенно выстраивалась концепция моей работы.

Исследование было междисциплинарное, я довольно много поработала по языковой картине, выделила ритуальный язык в культуре саха и проанализировала символические коды культуры. Но это уже больше было методологией, которую применяют Топоров и Иванов<sup>53</sup>, это уже семиотика. И в этом плане материал очень хорошо ложился, поэтому мою работу, наверное, можно назвать семиотической, но, с другой стороны, в ней есть сюжеты, связанные с биографией современной культуры, в целом с мифотворчеством в постсоветском пространстве. Одна глава была посвящена современным текстам культуры, я писала о «новых» шаманах. Я работала с одной нашей очень известной шаманкой, Дорой Кобяковой (*Эдьий Дора*), она тогда как раз была в посвящении. Все эти шаманские тексты я включила, а также писала и о нашем этно-роке.

Вот смотрите, как интересно: в 1980-е годы начинаются первые рок-фестивали. Ленинградский рок-клуб, Свердловский рок-клуб. И вдруг приглашают Якутию, потому что у нас в маленьком Верхневилуйском селе была уникальная группа «Чолбон» (переводится как Венера), и я как раз писала статью для Леокадии Михайловны в ее проект про культурные дистанции. Я тогда написала об этой группе, сказав о том, что они первые в стиле «Пинк Флойд» поют песни, которые нас обращают к творчеству первого поэта Кулаковского<sup>54</sup>. В их песнях есть такие строки: «Я как орел вздымаюсь над своей землей, я смотрю, что происходит с ней». Символ орла вообще очень важен в нашей культуре, он является предвестником всех событий, орел, как правило, превращается в предка, божество, шамана.

Я хочу сказать о том, что все эти культурные события, которые у нас были, мне приходилось анализировать, изнутри, т.к. я была сама активным участником этнического «ренессанса». Я ходила в Саха театр на новые постановки, старалась найти ту знаковую систему, которую я обнаружила в мифологии и ритуале. В этой диссертации есть то, что я оттуда беру и сейчас. Эта семиосфера традиционной культуры, которая кодирует современный культурный текст саха в XXI в.

<sup>53</sup> Иванов Вячеслав Всеволодович (1929–2017) — советский, российский и американский лингвист, переводчик, семиотик и культурный антрополог. Доктор филологических наук (1978), академик РАН (2000). Один из основателей Московской школы компаративистики.

<sup>54</sup> Кулаковский Алексей Елисеевич (Өксөкүлээх Өлөксөй) — (1877–1926) — якутский писатель, поэт, один из основоположников якутской литературы.



Оппонентами у меня были крупные специалисты, я не говорю, конечно, про Сергея Александровича Арутюнова, потому что он был всегда в курсе моей работы. Когда я приходила к Наталье Львовне, когда обсуждала свою работу, он всегда сидел и слушал. Он мне всегда говорил, что у тебя, Катя, просто уникальные материалы, уникально то, что ты перевела, что ты сделала, он был моим первым оппонентом. Вторым оппонентом выступила известный семиотик, специалист по сибирскому шаманизму Елена Сергеевна Новик<sup>55</sup>, и третьим оппонентом стала археолог Марианна Дэвлет<sup>56</sup>. И все они дали высокую оценку моей работе.

Я приехала очень окрыленная после своей докторской, это был 1999 год. В 2001 г. стала руководить Центром этнологических исследований, который я сама создала. Этнографы у нас тогда были только молодые, с ними и пришлось работать.

Связи с Москвой не прерывалась. Вспоминаю сотрудничество с Даниилом Давидовичем Тумаркиным<sup>57</sup>. Он меня пригласил в свой проект «Репрессированные этнографы». Я написала для него большой раздел по Гавриилу Ксенофонтову. Он очень был мне благодарен, что я нашла время написать, по-моему, это было начало двухтысячных годов. В это время я выиграла грант Министерства науки и спорта Японии и поехала в Киото, в Университет Киото. Там сибирский семинар у нас был. И я там работала, читала лекции и давала консультации студентам, аспирантам, которые хотят заниматься Сибирью и Якутией. Времени не хватало, но, тем не менее, я постаралась написать о нем статью и ввести новые материалы о его деятельности.

В 2004 г. не стало моей сестры Наташи, которая была первым интеллигентом в Якутии, и я поняла, что мне надо продолжать ее исследования, интеллектуальную историю. Поэтому у меня сейчас два направления больших. Я сейчас являюсь руководителем Центра интеллектуальной истории и культуры. Это первый, наверное, центр, который есть за Уралом. Хочу отметить, что в формировании этого направления в нашем институте мне очень помогла Лорина Петровна Репина<sup>58</sup>. Это тоже для меня неожиданный подарок судьбы. Она сразу откликнулась на мое письмо, и с этого времени ее ценные советы и поддержка вдохновляют нас на новые открытия в этой области. Интеллектуальная история, и историческая семантика, и семиотика холодного мира — это все одна большая тема.

<sup>55</sup> Новик Елена Сергеевна (1941–2014) — советский и российский фольклорист и культурный антрополог, исследователь фольклора и традиционной культуры народов Сибири.

<sup>56</sup> Дэвлет Марианна Арташировна (1933–2021) — советский и российский археолог, доктор исторических наук, специалист по археологии Южной Сибири и Центральной Азии, наскальным изображениям.

<sup>57</sup> Тумаркин Даниил Давыдович (1928–2019) — советский и российский ученый, специалист в области этнографии и истории Океании, а также истории этнографии, исследователь жизни и творчества Н.Н. Миклухо-Маклая. Доктор исторических наук.

<sup>58</sup> Репина Лорина Петровна (1947) — советский и российский историк, медиевист, специалист в области методологии истории, историографии и интеллектуальной истории Западной Европы. Автор исследований по исторической урбанистике и истории Великобритании в Средние века и раннее Новое время. Доктор исторических наук, профессор, член-корреспондент РАН.



Я думаю, что тут очень важна методологическая новация: я внесла в интеллектуальный проект антропологию холода. Когда я смотрю дореволюционную литературу, там точно есть дискурс о Севере как провинции, богом забытом месте. А у нас, этнографов, и вообще начиная с работ Ксенофонтова, совсем другой дискурс — что это территория динамичного культурного трансфера и оживленных социокультурных процессов. Именно все как у Лотмана: все инновационные процессы возникают на границах метрополий. В менталитете россиян существует до сих пор стереотип о том, что все, что не Москва — это все такое отсталое, провинциальное. Поэтому очень важно, чтобы моя научная школа, а у меня сейчас пять защищенных аспирантов, чтобы они работали над тем, чтобы показать, что Север, и в частности Якутия — это такая территория многоязычия, межцивилизационного диалога, циркулирования разных идей, формирования уникальной культуры больших пространств. Появились даже новые народы, например, долганы. В общем, я думаю, что сейчас для меня очень важно, чтобы моя научная школа занималась не только теорией, но и реализовывала просветительские и прикладные проекты. Мое становление как профессионального этнографа проходило в музейном пространстве Кунсткамеры, поэтому для меня очень значимы музейные выставки, к которым я писала концепции и реализовывала их со своими петербургскими коллегами в Кунсткамере и РЭМе.

**С.А.:** Как развивается направление исследований, в котором вы работаете? Как вы оцениваете его состояние в настоящий момент?



Е.Н. Романова. Киото, 2002 г.





Е.Н. Романова и Даниэль Шартье.  
Ушуйя, 2016 г.

Аглымов С.С. Романова Е.Н. «Этнография – это не только про народы, это про нас». Интервью с Екатериной Назаровой Романовой

**Е.Р.:** Для меня очень важно, чтобы и я, и мои ученики, и наши исследования были востребованы. Я в 2014 г. вместе с Дмитрием Николаевичем Замятым<sup>59</sup> выиграла первый тогда конкурс РНФ. Мы выиграли грант на создание Лаборатории комплексных геокультурных исследований Арктики. Это нас очень вдохновило, потому что мы сразу начали работать с культурными и геокультурными образами нашей республики, с геокультурными образами Севера в целом. Вообще такой тандем этнографа и гуманитарного географа очень много дал. В 2016 г. в четвертом номере «Этнографического обозрения» как раз есть наш блок по теме геокультуры, мы представляем там свои теоретические и прикладные исследования по геокультурному развитию пространства Севера и Арктики. Вот с этого времени концепт геокультуры стал частью семиосферы холодного мира. У меня есть единомышленник в Канаде, Даниэль Шартье<sup>60</sup>, ученик Луи Эдмона Амлена<sup>61</sup>, тоже географа, который много написал о северности. Я очень уважаю этого ученого. Это университет Квебека, мы довольно долго с ним общались, потому что я тоже туда ездила, работали с ним. У него очень интересная междисциплинарная лаборатория, «Международная лаборатория сравнительных междисциплинарных исследований репрезентаций Севера». Он в 2020 г. издал книгу про методологию

<sup>59</sup> Замятин Дмитрий Николаевич — российский географ, культуролог, поэт. Кандидат географических наук, доктор культурологии. Основоположник культурной географии, автор концепции метагеографии и геокультурного брендинга.

<sup>60</sup> Шартье Даниэль — профессор, руководитель Международной лаборатории сравнительных междисциплинарных исследований репрезентаций Севера Университета Квебека в Монреале (International Laboratory for the comparative Multidisciplinary Study of Representations of the North, University Québec Montréal).

<sup>61</sup> Амлен Луи Эдмон (1923–2020) — географ, лингвист, профессор Университета Лаваль (Квебек).



наших с Дмитрием Николаевичем Замятиным исследований про геокультуру у себя в университете Квебека (*Méthodologies* 2020). Это говорит о том, что то, чем я занимаюсь — «семиосфера холода» и проекции переживания и воображения северного пространства — это мировая гуманитарная проблема. У нас книга на эту тему вышла в 2023 г. (*Ландшафт* 2023). Мои ученики развивают это инновационное направление в российской этнографии.

У нас в Якутии в 1917 г. выходил журнал «Якутская молодежь», назывался «Сырдык» (свет), и редактор журнала А. Рязанский<sup>62</sup> написал, что одна из задач якутской молодежи — стать мыслителями в истинном значении этого слова. Очень жалко, что у нас не хватает сегодня именно нашей, гуманитарной науке мыслителей. Целая эпоха ушла вместе с Сергеем Александровичем Арутюновым: мыслитель, безусловно. Должны быть такие ученые, которые разбираются широко, не только в своей теме, они должны вообще реагировать, сопереживать. Не зря я Дмитрия Сергеевича Лихачева все время здесь вспоминаю, который говорил, что культура в первую очередь связана с нравственностью. Я сейчас больше занимаюсь интеллектуальной историей, поэтому вижу, что очень многие пишут в письмах своих, первая наша интеллигенция, как те же самые русские евразийцы, о выборе пути развития. Поэтому я думаю, что сегодня ученым надо очень много работать для того, чтобы повернуть к себе общество, а то у нас, знаете, как-то мы занимаемся своими темами, ездим много, экспедиции и прочее. Но знают ли о наших работах, могут ли нас уважать как истинных ученых в обществе? Сразу вспоминаются десять заповедей этнографа, озвученных еще в 1920-е годы нашими основоположниками советской этнографии. Я совсем недавно была на очень большом фестивале для молодых «Муус Устар», и я была экспертом в очень интересном конкурсе «цифровые художники». Нужно было дать несколько тем художникам со всей республики. Фестиваль назывался «Дыхание холода», поэтому меня пригласили, наверно, знают, что я занимаюсь антропологией холода. Я дала девять разных сюжетов на тему холода и была просто потрясена тем, как каждый художник воображает в цифровом пространстве холод! Там есть и люди, засыпающие на зиму в коре дерева, какие-то племена, ставшие ветром, или полярное сияние как хоровод девушек, потому что это такой миф был. Молодое поколение перепрограммирует мифы и возникают новые смыслы. Я все время думаю о том, что научные тексты (это в принципе мои статьи были)... я просто дала им вообразить эти концепты, эти метафоры креативные, как я называю, и они в «цифровых художниках» сделали мультфильмы на эту тему. Я подумала, что да, мы, антропологи, должны быть очень актуальны сегодня.

Мы работаем с Арктическим институтом культуры и искусств, мне не безразлично то, о чем думает и что чувствует творческий молодой человек. Для меня очень важны выставки, science art, это еще одно из направлений современных исследовательских стратегий этнографа. Я две выставки такие организовала: «Человек снежный» и «Бесконечная белая линия». Это антропология холода, я привлекла студентов, айтишников, художников, дизайнеров, и они делали свое исследование. Этнографы читают лекции, им что-то интересно, и они начинают воображать. У нас вышла в 2023 г. статья с молодым

<sup>62</sup> Рязанский Асклиподот Афанасьевич (1898–1968) — якутский эмигрант, участник повстанческого движения 1921–1923 гг.



исследователем Святославом Федоровым (Романова, Федоров 2023). Там речь идет о хищниках как актантах, о волке, о медведе, и мы там даем как раз в качестве иллюстрации инсталляцию с выставки «Человек снежный». Девочка слушала нашу лекцию про то, что медведь, засыпая на зиму, слышит то, что о нем говорят люди, и если люди о нем говорят плохо, то он приходит к ним. Ему снятся сны. Есть такие мифы у народов Севера. И она сделала инсталляцию, очень сюжетную. Я пытаюсь поменять представление о Севере как о каком-то, как я сказала, далеком, богом забытом, диком крае, что здесь провинциальное образование. Я хочу это изменить, поэтому мои ученики, каждый, кто ездит на конференции, старается рассказать о нашем направлении и о созидательном коде северной культуры. Мы здесь очень перекликаемся с Андреем Владимировичем Головневым, поскольку у него тоже есть книга про северность России. Я много пишу о культуре больших пространств. Вы видите, какая Якутия — пятая часть России. Эта культура, этот пространственный текст создает совершенно новое воображение холодного мира. Почему кино у нас так развито? У нас авторский ландшафт реализуется через пространственные символы, которые связаны с живой природой — холод, снег, дерево, вода и др. Я еще ввожу в это художественное пространство «переживаний» «культуру воспоминаний». Память транслирует события и символы, пронизывает настоящее и будущее. Моя геокультурная концепция художественного освоения Севера во многом опирается на исследования Яна Ассмана<sup>63</sup>.

**С.А.:** Что бы вы посоветовали молодым ученым, занятым работой в этом направлении и в этнологии/антропологии в целом?

**Е.Р.:** Я хотела бы сказать тем этнографам, которые начинают работать: надо с уважением относиться к тем, кто начинал и развивал этнографическую науку, к нашим предшественникам. Поэтому я очень деликатно отношусь к издательским проектам. Сейчас появились фундаментальные издания, посвященные С.М. Широкоговору, Г.М. Васильевич, А.А. Попову. Очень хорошо, что ученые обращаются к трудам классиков и очень уважительно относятся к их научному наследию. Да, именно через издательские проекты я близко познакомилась с Людмилой Ивановной Миссоновой<sup>64</sup>. Первым издательским проектом был том «Якуты» в академической серии «Народы и культуры» (Якуты (Саха) 2012), куратором которой она является. Работа над этим томом нас объединила, мы многому учились друг у друга... Наши общие секции по ландшафту на конгрессах этнологов и антропологов, совместные экспедиции в рамках первого тома «Истории Якутии» и новые издательские проекты — все это сегодня не только наша исследовательская деятельность, но и пространство единомышленников, дружба — долгие годы.

Издания, где редактор — этнограф, всегда отличаются уважительным отношением к «истории одной жизни», скрупулезными научными комментариями и осторожными выводами. Вообще, это отдельный жанр в этнографии. Молодым я бы хотела пожелать сначала напитать себя тем огромным

<sup>63</sup> Ассман Ян (1938–2024) — немецкий египтолог, историк религии и культуры. Совместно с Алейдой Ассман разработал теорию культурной и коммуникативной памяти.

<sup>64</sup> Миссонова Людмила Ивановна — российский этнограф, кандидат исторических наук, ответственный секретарь многотомной этнологической серии «Народы и Культуры» ИЭА РАН.



интеллектуальным багажом, который нам оставлен нашими этнографами как дореволюционного, так и советского времени, а потом уже, освоив все это, найти свою нишу в науке. Я, кстати, так начинаю всегда свои лекции, когда иду к этнографам. Я приветствую, когда на моих лекциях со мной дискутируют студенты, когда они увлечены новыми идеями и антропологическими концепциями. Меня это вдохновляет, потому что для нас очень важно, чтобы появилось именно сейчас такое думающее поколение. Оно должно стать лучше нас, ведь сейчас так развивается вся цифровая культура, наука. Но почему я говорю про издания, про интеллектуальное наследие наших этнографов? Потому что, читая их, ты начинаешь понимать всю ответственность избранной профессии, ведь этнография — это не только про народы, это про нас...



## Литература

- Громов Г. Г. Методика этнографических экспедиций. М.: Издательство МГУ, 1966.
- Ландшафт и культура народов Якутии: сакрализация, символические стратегии, геокультурные образы / под общ. ред. Е.Н. Романовой, Н.К. Даниловой. Новосибирск: Наука, 2023. 344 с.
- Романова Е. Н., Федоров С. И. Хищник как актант в системе жизнедеятельности якутов: между природой и человеком / Этнография. 2023. № 4 (22). С. 86–101.
- Якуты (Саха) / отв. ред. Н.А. Алексеев, Е.Н. Романова, З.П. Соколова; М.: Наука, 2012. (переиздан в 2013 г.; с испр.). 599 с. (Народы и культуры).
- Méthodologies russes sur l'Arctique. Montréal, Imaginaire Nord de Daniel Chartier, coll. «Isberg», 2020.

## Interview

Alymov S. S., Romanova E. N. Ethnography is not just about peoples, it is about us [Etnografiia eto ne tol'ko pro narody, eto pro nas] *Anthropologies*, 2024, no 1, pp. 109-137, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2024-1/109-137>

© Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Alymov S. S. | [alymovs@mail.ru](mailto:alymovs@mail.ru) | <https://orcid.org/0000-0001-9988-9556> | Institute of Ethnology and Anthropology RAS, Senior Researcher

## Abstract

S.S. Alymov's interview with anthropologist E.N. Romanova discusses her life, works, and views on the development of ethnography and anthropology of Yakutia. Ekaterina Nazarovna recalls her childhood, studying at the Department of Ethnography at Leningrad University, researching the Ysyakh holiday and the semiosphere of Sakha culture. The researcher talks about her communication with teachers and colleagues from St. Petersburg, Moscow and Yakutia, the development of Yakut ethnography/anthropology, and the cultural life of Yakutia and Leningrad in the 1980s-2020s.

**Keywords:** history of anthropology, Yakut ethnography, semiotics, festive culture, Ysyakh



© Т.Н. Самарина, Е. Луцко

## Откуда есть пошел восточный танец: взгляд хореографа на гаремные и народные танцы Ближнего Востока. Интервью с Екатериной Луцко

**Ключевые слова:** история танца, антропология танца, изучение танца, танец живота, хореография Ближнего Востока, народные танцы, Махмуд Реда

Полуструктурированное экспертное интервью Т.Н. Самариной с ведущим российским хореографом-постановщиком и исследователем танцевальной культуры стран Ближнего Востока Екатериной Луцко. Екатерина Луцко – руководитель школы восточных танцев «Джайран», президент Федерации спортивной хореографии России (ФСХР), судья Международной категории (IDO), глава комитета Arabic Dance (WADA), судья Высшей Российской категории (ОРТО), тренер чемпионов мира, Европы и России по дисциплине «Oriental Dance». В почти трехчасовой беседе обсуждались вехи развития восточного танца в России, деятельность Общероссийской танцевальной организации (ОРТО), особенности конкурсной хореографии и постановок в стиле «Orient». Вниманию читателей представляется часть из интервью, посвященная истории происхождения «танца живота», методам изучения «исчезнувшей» хореографии, влиянию фольклорных танцевальных традиций Ближнего Востока на сценическое исполнение, а также анализу вклада хореографа Махмуда Реды в культурное наследие Египта. В примечаниях использованы видео сценического исполнения ближневосточных танцев.

В интервью речь пойдет о так называемом танце живота — от англ. *belly dance* (*беллиданс*); на арабском языке — *raks sharki*. Танец живота практикуется и как бытовой танец, и как сценический, хореография основана на движениях бедер, груди и живота, исполняется преимущественно женщинами в раздельном костюме, который состоит из лифа и длинной юбки, оставляя открытым живот.

**Самарина Татьяна Николаевна** – младший научный сотрудник Центра европейских исследований ИЭА РАН. e-mail: [tatyana.samarina@iea.ras.ru](mailto:tatyana.samarina@iea.ras.ru) <https://orcid.org/0009-0000-5138-3580>

**Луцко Екатерина** – руководитель школы восточных танцев «Джайран», тренер, президент Федерации спортивной хореографии России (ФСХР), судья Международной категории (IDO), глава комитета Arabic Dance (WADA), судья Высшей Российской категории (ОРТО).

Публикация выполнена по плану научно-исследовательской работ Института этнологии и антропологии РАН в рамках темы № 2 «Кросс-культурные и поликультурные аспекты социальной жизни в регионах мира».

**Для цитирования:** Самарина Т.Н. Откуда есть пошел восточный танец: взгляд хореографа на гаремные и народные танцы Ближнего Востока. Интервью с Екатериной Луцко // Антропологии/Anthropologies. 2024. No 1. С. 138-157, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2024-1/138-157>



Танец распространен в странах Ближнего Востока и Северной Африки, вобрал в себя фольклорные традиции народов, проживающих в этом регионе.

Особую популярность танец живота приобрел в Египте в XX в.; этот период еще называют «Золотым веком», так как в это время сформировались основные стилистические и хореографические каноны, появились признанные танцовщики и танцовщицы, которые начали исполнять *беллиданс* на сцене и сниматься в кино. Сейчас египетский стиль танца живота некоторыми преподавателями и исполнителями считается классическим, хотя в нашем интервью Екатерина Луцко не соглашается с представлением о Египте как о «родине классического *беллиданса*». В каждой стране есть свои региональные особенности исполнительского мастерства, которые часто зависят от местного танцевального фольклора и, как мы увидим ниже, понимание народной культуры, фольклорных традиций, не только танцевальных, имеет принципиальное значение для сценического восточного танца. Тем не менее, нельзя отрицать, что на данный момент именно Египет является авторитетом в мире танца живота. Как это произошло? В 1930-е годы *беллиданс* начал оформляться в известном для нас всех виде в каирских варьете, где танец впервые испытывал влияние классической хореографии в лице французских хореографов, работающих там (Ефимова-Соколова 2008: 147).

Стимулом к развитию хореографии в Египте послужило создание ансамблей народного танца, у истоков которых стоял Игорь Александрович Моисеев и другие советские хореографы. В 1957 г. в Каире И. А. Моисеев провел консультации на тему создания академического ансамбля египетских народных танцев, а также системы академического хореографического образования (Барсова, Подъячев 2023: 156). Началась активная работа, в Египет пребывали советские танцоры и педагоги, началось обучение танку, классической хореографии по советской системе. С 1966 по 1968 гг. в Каире работал А.А. Борзов, что не могло не сказаться на качестве сценического исполнения египетских народных танцев (Там же: 164).

Вслед за советскими специалистами эстафету подхватил Махмуд Реда (1930–2020) — египетский танцор и хореограф, руководитель одноименной танцевальной труппы, который, как и И.А. Моисеев, прославился тем, что работал над адаптацией фольклорных, в данном случае египетских, танцев под сценическое исполнение; для этой цели Реда объездил весь Египет, собирая танцевальный материал. О некоторых его работах Екатерина Луцко расскажет в интервью.

Влияние советско-российских хореографов на развитие восточного танца сложно переоценить. Многие известные местные исполнители и исполнительницы танца живота прошли через хореографическую школу при академических коллективах, школу, заложенную во многом нашими соотечественниками. В свою очередь, начиная с 1960-х годов, советские и затем российские танцоры начали активно ездить в арабские страны и Турцию за знаниями. В современной России *беллиданс* переживал пик популярности в 2000-е годы, когда начали появляться танцевальные и спортивные организации, такие как Общероссийская танцевальная организация (ОРТО)<sup>1</sup> и Лига Восточного танца, благодаря которым танец живота профессионализируется, появляются

<sup>1</sup> Общероссийская танцевальная организация (ОРТО), на базе которой существуют федерации, занимающиеся различными танцевальными направлениями, в том числе восточными танцами. В свою очередь ОРТО входит в International dance organization (IDO). Сайт ОРТО см.: <https://ortodance.ru/>



специализированные конкурсы под эгидой этих организаций, качество исполнения вырастает. Рост числа танцевальных профессиональных и любительских школ тоже приходится на это время, впоследствии интерес к восточным танцам перестанет быть столь сильным, но данное танцевальное направление по-прежнему остается востребованным в России, а российские танцовщицы являются одними из самых подготовленных в мире. Екатерина Луцко возглавляет федерацию восточного танца в составе ОРТО и, согласно ее данным, на международных соревнованиях по *беллидансу* россиянки до недавнего времени были самой многочисленной сборной (ПМА 1).

На базе подобных организаций начинает вестись работа по комплексному изучению стран Ближнего Востока. Моя собеседница убеждена, что для качественного исполнения любого танца, в данном случае *беллиданса*, недостаточно хореографических знаний, необходимо понимание культуры региона, его истории и традиций, обязательно знание языка, народной и эстрадной музыки. По мнению исследователей танца, возможен и обратный процесс познания изучаемых сообществ через культурно-специфические танцевальные движения и телесность в целом. «Если источником для вдохновения при создании хореографии зачастую становится внешний событийный мир, то это значит, что танец, в свою очередь, может быть зеркалом того, что воспринимается в данном сообществе или группе как значимое. И таким образом, танцевальный аспект культуры может высветить новые грани жизни рассматриваемой группы, расширив понимание о ней» (Глазовская 2024: 74). Эта перспектива должна подтолкнуть к диалогу социальных исследователей и хореографов.

Целью публикации этого интервью было не только желание поделиться интересными сюжетами ближневосточных танцев, но и продемонстрировать, как хореограф выступает отчасти в роли «социального антрополога», собирая по крупицам полевой материал о среде, в которой эти танцы существуют.

**Екатерина Луцко:** Что касается *беллиданса*, какого-то объективного, точного стопроцентного решения откуда, что, как и куда — нет. То, что сейчас происходит — это мы, наблюдатели, сборщики информации, все наши исследования и разработки; они имеют хотя бы какую-то методическую основу. Сейчас существуют разработки, теоретические, хореографические...

**Татьяна Самарина:** Кто этим занимается? Это педагоги?

**Е.Л.:** Это наша Федерация занимается, я лично этим занимаюсь. Для того, чтобы понять, чем мы сейчас занимаемся, нужно понять, откуда это направление. Существует множество недоказанных теорий; ни одна не доказана, потому что в то время никто не жил, и главный мотив, наверное, недоказуемости всего этого, отсутствия доказательной базы — то, что никогда приличным действием восточный танец живота не считался. Никогда. Это самые неприличные женщины. То есть те страны, где сильны законы и такая вот строгость — об этом речи быть не может. Но вот в Египте, например, огромное количество всего этого «танцевания» происходит. Кто там танцует?

**Т.С.:** Дина?<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Дина — знаменитая исполнительница танца живота родом из Египта, см. видео: Salma Mohamed Abouelwafa. A Profile Video on the Egiptian Belly Dancer Dina // YouTube. 18.05.2023. <https://www.youtube.com/watch?v=7uyafEyQOck> (дата обращения: 11.02.2024)



**Е.Л.:** Дина, да. Она исконная египтянка. Ранда Камаль<sup>3</sup> — она исконная египтянка. Зухер Заки<sup>4</sup>. Они заслужили такой вот уважаемый, скажем так, статус. Но все равно их «каста» — это танцовщицы.

**Т.С.:** Я правильно помню, что Египет — это родина классического *беллиданса*?

**Е.Л.:** Нет, я бы так не сказала. Если взять вообще версии происходящего, существует теория о том, что *беллиданс* произошел от древнеегипетского храмового танца. Я не сторонник этой теории, объясню почему. Если взять историю Древнего Египта, культуру Древнего Египта и религиозные представления (я просто глубоко изучала древнеегипетскую культуру) то храмовые танцы и культы богинь, в храмах которых исполнялись женские танцы, ничего общего не имеют с назначением *беллиданса*. Там было религиозное, ритуальное, сакральное отношение к танцу. И там не было движений, которые даже примерно бы походили на *беллиданс*, даже приблизительно.

**Т.С.:** Но как это изучать? Это фрески какие-то? Сам же танец не остался.

**Е.Л.:** Сам танец, конечно, не остался. Но по фрескам можно восстановить очень много элементов. Как, например, Махмуд Реда — египетский хореограф<sup>5</sup>.

**Т.С.:** Это «аналог» советского хореографа Игоря Моисеева.

**Е.Л.:** Да-да, стопроцентно! Это человек, который внес огромный вклад в развитие танца, но именно народной хореографии, народной, не *беллиданса*, конечно. Он по фрескам восстановил множество танцев — *мувашахат*<sup>6</sup>, например. Это не фольклор, но дворцовый танец *мувашахат*. Есть мавританский, есть египетский *мувашахат*, и александрийский танец (*о нем подробнее см. ниже. – Т.С.*) — это тоже хореография Махмуда Реды, *хагалла*<sup>7</sup> — тоже его. Но это все можно отнести к фольклору. Не к *беллидансу*. Так, по фрескам можно восстановить примерно происходящее, если верить в оригинальность, в назначение этих фресок. Порой же специально размещали информацию, порочащую фараонов, чтобы немного запутать историю, но, конечно, путать историю в плане хореографии никому не надо. Назначение танца живота (*беллиданс*) — это строго убаживание, развлечение, соблазнение и так далее. Ничего общего с религиозными культами это иметь не может! То есть назначение

<sup>3</sup> См. видео: DancingSelma. Randa Kamel Bellydance / لاماك ادنر // YouTube. 28.03.2009. <https://www.youtube.com/watch?v=1aZHmBuKl0&list=PL1DDB242FECC0DF6C&index=4> (дата обращения: 11.02.2024)

<sup>4</sup> См. видео: Arab Tunes. Soheir Zaki Belly Dance from the Movie «Wakr Al Ashrar» (1972) // YouTube. 17.10.2017. <https://www.youtube.com/watch?v=te-mAHP5NiA> (дата обращения: 11.02.2024)

<sup>5</sup> Подробнее см.: Перминова Е. Махмуд Реда. Пожалуй, самый известный хореограф Египта // Welovedance.ru. 13.02.2014. <https://welovedance.ru/posts/view/makhmud-reda> (дата обращения: 11.02.2024)

<sup>6</sup> *Мувашахат* — придворный андалусский танец. См. видео: Maya. Mahmoud Reda // YouTube. 19.07.2011. <https://www.youtube.com/watch?v=G76dO83XGKU> (дата обращения: 11.02.2024); Nesma Dance. Muwashah Lahen Tayyah | Al-Andalus Camp by Nesma // YouTube. 11.12.2021. <https://www.youtube.com/watch?v=7m2l0l3QteY> (дата обращения: 11.02.2024)

<sup>7</sup> *Хагалла* — бедуинский народный танец, см. видео: claucieni. El Hagalla/ Mahmoud Reda // YouTube. 21.04.2008. <https://www.youtube.com/watch?v=Q8EvMjM5IKo> (дата обращения: 11.02.2024)



культовых, храмовых, древнеегипетских танцев — это одно, а назначение, предназначение, состав и хореографическая лексика *беллиданса* — другое. Откуда идет сама лексика? Она идет из предназначения танца. То есть предназначение *беллиданса* — это, давайте говорить честно, сексуальность. Потому сказать, что были храмовые танцы, и потом вырос *беллиданс* — нет. Были такие танцы, которые переродились один в другой, например, марокканский танец *каада*<sup>8</sup>. Он зародился на территории Марокко, его танцевали мужчины на медных тазах, отбивали дробы в обуви с каблуками, подбитыми железом. И из этого танца потом появился танец фламенко. Вот такое проникновение культур. Так же есть андалусский танец<sup>9</sup>; Андалусия — такой регион есть интересный. Но это тоже смешение испанского танца и арабского танца именно в процессе колонизации и всех завоеваний. Но... не храмовый танец и *беллиданс*.

**Т.С.:** А что тогда «пратанец» для *беллиданса*?

**Е.Л.:** Я бы сказала, что это сущность женщины. Сущность женщины и предназначение женщины, ее покорение мужчины как такового, вот — прародители *беллиданса*. Потому что в храмовых танцах никто никого не соблазнял... Никто не заслуживал этот фиолетовый платок султана Сулеймана<sup>10</sup> и становления фавориткой. И вообще этого быть не могло. То есть женщина, будучи сексуальной по природе... это я к чему все подвожу — это я подвожу к гаремному периоду истории, когда были именно гаремы. Потому что откуда мы уже имеем колоссальную информацию об этом обо всем? Из истории гаремов, конечно.

**Т.С.:** Османская империя?

**Е.Л.:** Османская империя, конечно. Поэтому считать Древний Египет родиной *беллиданса* — на мой взгляд, исторически так себе идея. Да, при фараонах всегда были танцоры. Но сказать, что это были танцоры, соблазняющие фараонов на публике — этого не было никогда в жизни, если вы посмотрите историю, то там были именно публичные выступления, где сидят прилично одетые музыканты, прилично одетые барышни. Это были белые плиссированные, золотыми пластинами отделанные наряды, в которых они ходили; волосы, убранные золотом и медными пластинами, огромные кольца, расшитые полудрагоценными камнями. И движения — если посмотреть те же самые фрески и те же самые даже очень старые 1950–1960-х годов попытки восстановить эти танцы в черно-белом кино — то движения там, взятые с фресок, очень сильно отличаются. Там есть *батманы*<sup>11</sup>, аналог балета современного,

<sup>8</sup> См. видео *каада*: Fancy Morocco. Ben Guerir — Qaada [9a3da] fun Competition after Petanque Competition // YouTube. 18.12.2014. <https://www.youtube.com/watch?v=bj-r3U1gq90> (дата обращения: 11.02.2024)

<sup>9</sup> См. видео андалусского танца: Folk Dances Around the World. Andalusian folk dance: Fandango // YouTube. 24.08.2016. <https://www.youtube.com/watch?v=zyCwEyIBM4Q> (дата обращения: 11.02.2024)

<sup>10</sup> Екатерина имеет в виду сцены из турецкого сериала «Великолепный век», в которых султан Сулейман одаривал девушку, которую желал видеть, фиолетовым платком.

<sup>11</sup> *Батман* — элемент из классической хореографии, когда танцор отводит или поднимает ногу, на ту или иную высоту.



выпады через *батман* наверх, прогибы. Но конкретно движений *беллиданса*, таких как волны живота, акценты грудью, тарелки бедрами...

**Т.С.:** Но их и нарисовать-то не так просто, эти движения.

**Е.Л.:** Да это элементарно нарисовать! Нарисовать-то можно все что угодно. Но костюмы — не предполагающие эти элементы. Что для меня как для хореографа, наверное, было бы решающим в этом отношении: было или не было, в костюме, как они были одеты, — это станцевать так себе идея. Почему для *беллиданса* в гаремах были эти отдельные костюмы? Пояс вот этот откуда взялся? Лиф, вот эти манжеты, голый живот, либо такая повязка на груди, откуда именно этот костюм? Оттуда, что зона рабочая — это живот. Она открыта. В древнеегипетских костюмах — свободного кроя платье!

В Египте есть такие товарищи, они называются *гавейзи*. *Гавейзи* — это потомки племенных цыган. Существует до сих пор семья, она называется Маазин, и вот Хария Маазин — последняя представительница, она в Луксоре живет, представительница этой известной династии *гавейзи*... Они несут свою культуру с тех времен: что такое *гавейзи* и кто эти люди. Они цыгане, как наши цыгане, условно средней полосы России, и они кочуют; культуру — где находятся, там они и берут из этой культуры. Где-то пуговка придется, где-то бантик завяжется, где-то движеньице какое-то возьмется из одного, из другого региона — и тем самым получается такая культура сложная, из различных кусочков регионального заимствования. И *гавейзи* египетские — то же самое: где они были, там они и брали какие-то интересные вещи. Танцевали женщины. Цель их выступления — это развлечение. То есть это не храмовые танцы, ритуальные, сакральные, мистические в первую очередь. *Гавейзи* именно развлекали людей. Мужчины играли на музыкальных инструментах, девочки танцевали, костюмы у них были не столь пристойные, как плиссированные туники эллинистического периода древнеегипетской истории. Там уже были костюмчики откровенные, там подчеркнуты бедра. Вот эти старые-старые зарисовки, откуда они взялись? От путешественников. Когда началось путешествие европейцев туда, они уже начали привозить такую информацию. Сейчас расскажу про мужчин во всей этой интересной традиции. Вот *гавейзи*, девочки, вот мужчины, которые играют, вот он с *бендиром*<sup>12</sup> сидит. Красавец. А вот девочки танцуют. То есть тут что видно: тут видно конкретно элемент соблазна. Этому они учились с детства. И эта культура танца *гавейзи* передавалась от бабушки к маме, к дочери и так далее, то есть это преемственность поколений именно этих семей. У них были свои сословия: были бедные, средние классы, были *гавейзи* богатые, у которых свои особняки, слуги, свои музыканты. Глядя на рисунки, мы видим подчеркивание бедра.

<sup>12</sup> *Бендир* — музыкальный инструмент, напоминающий бубен, распространенный в Северной Африке и Юго-Западной Азии.





David Roberts (1796–1864)  
«The Ghawazee, or Dancing  
Girls, Cairo»

Почему так? Потому что значит есть «работа» этого бедра. И лексика танца *гавейзи* уже нам известна, мы с вами можем приехать в Луксор, найти эту Харию Маазин и у нее совершенно спокойно позаниматься. Ее занятие выглядит так: она никогда не объясняет, как она танцует. Просто ты берешь и танцуешь, как Хария Маазин, все [*смеется*]. Вот она стоит перед тобой, ты танцуешь... Это я к чему: они не скрывают свои традиции, они не скрываются от людей абсолютно. Они вот, пожалуйста, общедоступны. Как это танцуется, это уже ближе к *беллидансу*. Они используют те же музыкальные инструменты, *сагаты*<sup>13</sup>. То есть уже это то, что потом мы можем назвать *беллидансом*. Но когда был период исламизации, у девочек с танцеванием *гавейзи* были ярко выраженные проблемы, потому — вот! [*показывает картинку юноши*] Вот он красавец! Пожалуйста, в девочку выряженный. То есть они боролись за нравственность женщины, но получили безнравственных мужчин [*смеется*]. Нравственность мужчин упала очень даже замечательным образом.



Неизвестный фотограф  
«Dancer in front of divan»  
(около 1870)

<sup>13</sup> *Сагаты* — ручной ударный инструмент, медные тарелочки, надевающиеся на большой и средний пальцы каждой руки, используются для дополнительного аккомпанемента во время танца.



Первое достоверное упоминание о *гавейзи* относится примерно к XVIII в. О них очень мало информации из-за влияния ислама. Потому как это было крайне неприлично — развлечение полуголыми женщинами, с точки зрения ислама — это *харам*, вообще ужасный грех, и быть такого не может.

В частности, в 1834 г. *гавейзи* были запрещены Мухамедом Али-пашой (годы правления 1805–1848). Но изображения начали появляться в XIX в., когда европейские туристы хлынули в Египет. Развлечение публики, услада очей зрительских, возбуждение чувств — вот для чего были эти танцы. То есть на мой взгляд, вот это уже можно связывать...

**Т.С.:** С *беллидансом*.

**Е.Л.:** Да-да. Потому что тут именно посыл танца не религиозный, не мистический, он никакой не сакральный, не скрытый. Они развлекали людей. Но опять-таки, для меня важно, что костюм, именно костюм, подчеркивающий... Поскольку мы не можем понять, что пошло и откуда, мы хотя бы можем понять, что в *беллидансе* используются бедра. И движения бедрами сексуального характера: покачивания бедер, акценты бедер, работа животом, абдоминальные мышцы, работа грудной клеткой. И вот в этих костюмах уже идет подчеркивание этих частей тела. Через костюм мы можем хотя бы немножечко установить хоть какую-то взаимосвязь. Искать какой-то сакральный смысл в *беллидансе* я бы не стала. Это XVI, XVII, XVIII века. Костюмы открытые, они не голые, но они мало прикрытые, абсолютно. Цель — это возбуждение сексуального желания адресата этого танца, в частности, если взять гарем султанов — это султан, падишах; дальше этот фиолетовый платок — и выбиралась какая-то наложница. То есть почему эта сексуальность? Почему эти движения определенными частями тела, которые вызывают возбуждение в мужчине? Потому что от этого танца зависела ее дальнейшая судьба.

**Т.С.:** Карьера, я бы сказала.

**Е.Л.:** Карьера! Тут не то что карьера! Жизнь ее зависела! Если она угождала падишаху, она становилась фавориткой. Фавориткой она попадала в покои; в покоях, кстати, это все и происходило, она попадала в постель, грубо говоря, к падишаху, и дальше если она рожала *шехзаде*, мальчика, наследника трона Османской империи, она становилась госпожой. То есть получалась какая интересная ситуация: когда она попадала в гарем с невольничьего рынка, либо была украдена из какой-то страны вследствие завоеваний османами какой-то новой территории, она попадала в гарем в статусе рабыни. И когда она попадала в статусе рабыни во дворец, она могла быть казнена, почему нет? Могла быть служанкой, могла быть отравлена по причине ревности, могла получить приказ отравить кого-то, будучи служанкой. А могла стать госпожой. И вот от этого танца это зависело. Да, там были эти *калфы* (служанки при гаремах. — *Т.С.*), которые их отбирали-готовили для султана. То есть, грубо говоря, если эта девочка уже прошла путь к танцеванию для него (султана), то от этого самого танца все и зависело.

**Т.С.:** Там же конкуренция-то какая!



**Е.Л.:** [*смеется*]. Там конкуренция насмерть просто! И получается, если она могла завоевать этот фиолетовый платок, расположение султана и стать фавориткой, то она станцевала классно. Потому они танцевали максимально сексуально. Это *беллиданс*. Танец живота. Который имеет определенный смысл развлечения, возбуждения, соблазнения и так далее. И никакого другого морально-этического смысла... Это не Мариинский театр! Это не детский утренник, поэтому детей в этом направлении вообще быть не может!

И в этом танце именно складывается эта женская сексуальная энергетика, которую женщина демонстрирует своему объекту назначения танца. Если взять исторически, почему они танцевали соблазнительно, почему это было прям «живешь, как в последний раз»? Потому что она реально жила как в последний раз. Что с ней будет после этого танца? Она будет госпожой, либо ее казнят. *Беллиданс* — это гаремы. Но потом, когда эти страны стали более открыты, и стали туда попадать европейские всякие туристы-не туристы, очень сильно эта культура понравилась, почему? Потому что это вообще «дикий» культура.

**Т.С.:** Появление ориентализма, европейского представления о восточных странах. Причем оно могло вообще не соответствовать действительности. Когда приезжали путешественники, в гарем-то был вход запрещен, с кого художники рисовали картины?

**Е.Л.:** Конечно. Сто процентов. Оно, как правило, и не соответствовало. Они рисовали с девочек, которые работали в тавернах. То есть в тавернах тоже был *беллиданс*. Там можно увидеть, что танцовщицы работали, костюм у них был очень близок к *гавейзи*, а костюм *гавейзи* похож на национальный традиционный турецкий костюм тех времен. То есть такое проникновения этого имиджа, конечно есть.

Так вот, Египет. Для европейцев Египет очень хорошо открыл Наполеон. И европейцы заинтересовались этой загадочной культурой востока, танцами, конечно же, танцовщицами.

Затем примерно 1889 г. — это когда Париж увидел *беллиданс*. *Danse du ventre*, который завезли они, назвали танец живота; не знали, как назвать — назвали танец живота, и по законам хорошего маркетинга это выстрелило. У всех балет, арии, еще что-то, а здесь вот тебе афиша, где красавица нарисована и написано «Танец живота». Ключули все.

**Т.С.:** Экзотично, да.

**Е.Л.:** Во-первых, экзотично звучит, и люди с восторгом встретили этот танец. Откровенно говоря, популярность танца живота была просто безумная. Те шоу, где был танец живота — они просто богатели, процветали, развивались, народ туда рекой шел, потому что это совершенно другая культура, это Восток, это привлекает, это загадочно, это сексуально, то есть по факту полуголые танцуют, почему нет-то? Пойдем посмотрим! Так вот этот танец приплыл в Европу. Ну и конечно же, поскольку он туда приплыл, очень удачно, то там он и осел, разумеется, потому что женщина, в какой бы она стране ни жила, какая бы она независимая, железная леди ни была, она всегда хочет



быть леди. Сексуальной, женственной, потому что женщина такой создавалась, изначально, по природе. Потому и тяга женщины к танцу, к женственности, к сексуальности, к раскрепощенности будет всегда. И там (на Востоке) эта женственность не умрет никогда. Потому что там женщина именно взращивается женщиной.

**Т.С.:** Там разделение, я правильно понимаю? Есть профессиональные танцовщицы и есть женщины, которые танцуют для мужа, они ходят обучаться как раз...

**Е.Л.:** Этому они учатся традиционно. Никуда не ходят. Это позор ужасный.

**Т.С.:** А как они обучаются?

**Е.Л.:** Никуда, никуда она никогда не пойдет. Ни в жизни, никогда.

**Т.С.:** Это из поколения в поколение передается?

**Е.Л.:** Это даже не из поколения в поколение, то есть я объясню что такое *балади*. Вот возьмем египетский танец *балади*.

**Т.С.:** Родина? (так переводится слово *балади* с египетского арабского).

**Е.Л.:** Да, это не *беллиданс*. Это даже не фольклорный танец, я, слава Богу, отстояла право этого *балади* не быть в фольклорной дисциплине<sup>14</sup>. Что такое *балади*? Это вот ты моешь посуду в перчатках, перчатки положила, музыка заиграла, и ты пошла, вот ты пошла... (танцует), вот ты потанцевала — все. Понравилась музыка, ты поплясала, надела перчатки, продолжила мыть посуду — вот танцевание в арабской культуре. Когда придет гость, ты закроешь лицо — ты выйдешь вся одетая и этого ты делать уже не будешь. Ты будешь сидеть, и даже когда будет играть музыка, и тебя будет просто раздирать внутри потанцевать — ты не встанешь. Никогда.

**Т.С.:** Там же, наверное, когда гости приходят, женщины и мужчины разделены.

**Е.Л.:** Женская и мужская территория, конечно. Там никто не танцует. Музыка играет, да, пожалуйста, *халиджи* танец...

**Т.С.:** Бедуинский?

**Е.Л.:** Нет, это не танец живота, не бедуинский, это то, как могут себе позволить развлекаться женщины стран Персидского залива. Суть в том, что это танец волос и рук. То есть видите, я бедная эмиратская женщина, у меня всего два золотых браслета, у них десять, тут десять, тут. И если их надеть, то вот он звук [*ударяет браслетами*]. А теперь представьте десять тут, десять тут. Вот они жесты [*щелкает пальцами как в танце халиджи*<sup>15</sup>], вот эти хлопки.

<sup>14</sup> В конкурсной системе Общероссийской танцевальной организации (ОРТО), см.: Протокол заседания Президиума ОРТО // [ortodance.ru](https://ortodance.ru). 18.11.2022. [https://ortodance.ru/f/protokol\\_18112022.pdf](https://ortodance.ru/f/protokol_18112022.pdf) (дата обращения: 11.02.2024)

<sup>15</sup> См. сценический вариант танца *халиджи*: Владимир Иванов. Халиджи. Баженова Дарья. Школа танца Джайран, рук. Екатерина Луцко // YouTube. 17.11.2019. <https://www.youtube.com/watch?v=8EJrjwK1MOE> (дата обращения: 11.02.2024)



И вот женщины садятся в круг, распускаются волосы, и все что они делают, это делают вот так [показывает]. Все. На этом *халиджи* окончено. Вот они делают раз, они делают два, что ты можешь сделать волосами? Ты можешь их половить руками, ты можешь их как-то вот так вот половить, это не тряска грудью, это намек... ни на что. То есть вот (показывает), вот я сейчас танцую *халиджи*, который так будет сделан, потому что там сидит мама жениха, он тебе очень сильно нравится, но как ты к нему подойдешь? Да никак. Вот его мама, и вот ты целомудренная и вот ты танцуешь, ты такая вся красивая, ты показываешь свои запястья, ты там вся такая красивая. Вот она тебя заметила, и возможно у тебя будет какой-то шанс на что-то, на что — непонятно. *Халиджи* [смеется]. То есть *беллидансом* это не назовешь. Скажем так, это развлечение женщин на женской территории, в женских кругах, когда идет празднество. Мальчики отдельно, девочки отдельно.

**Т.С.:** Но движения волосами, мне кажется, танец живота взял, вот то, что вы показывали. В «партере» тоже ведь сидят и волосами так работают (Танцевать «в партере» означает танцевать, сидя на полу. — Т.С.).

**Е.Л.:** Это уже когда пошла интеграция культур вследствие того, что девочки работали там; то есть откуда в Египте движения волосами? Из Залива (стран Персидского залива), конечно. В египетском танце, кроме ритуальных танцев *зар*<sup>16</sup> движения волосами как такового и нет. То есть если брать *беллиданс* совсем традиционный: это бедро, грудь, живот, руки.

**Т.С.:** Не волосы получается?

**Е.Л.:** Волосы, они... Вот есть танец, но он ритуальный, трансковый — танец изгнания дьявола из женщины. Но тем не менее, там идет это вращение волосами, и бубнами над ней трясут. Ну вот *зар*. И ритм тоже трансковый. Вот он имеет такую конструкцию [достает *таблу*<sup>17</sup> и играет на ней]. То есть это конкретно идут волосы, и потом все разгоняется, разгоняется, и в общем это ритуал. Заливские танцы *беллидансом* не назовешь. И они не на публику, у них нет этой цели. Цель *беллиданса*... почему нельзя провести параллель с другими танцами? Потому что этого назначения больше нет нигде. Можно провести параллель танца Залива, а именно женского *халиджи*, мы мужскую тему вообще сейчас не берем, мужчины танцуют военные, патриотические — такие тематики, либо там, про любовь, но в мужской интерпретации. Можно провести параллель с марокканской культурой. И у них там есть очень много сексуальных танцев, потому что у них культ этого всего. Там даже есть *шикхат*<sup>18</sup> — танцы предсвадебной церемонии, объясняющие невесте что после свадьбы-то делать, и они девочек заранее готовят. У них это традиция, но она идет в другой интерпретации, не в интерпретации гаремного *беллиданса*. Они закрытые абсолютно, у них *абайи*, *галабеи*. У них *галабеи*, подвязанные поясами, очень много дви-

<sup>16</sup> Ритуальный трансковый танец, см. видео: Afrika Marco. Zaar — Africa Marco // YouTube. 14.07.2015. [https://www.youtube.com/watch?v=u9Ho7LJCufk&list=PLkhrwtuD9zC\\_TPjIFB4XvjvGEUIyaagbx](https://www.youtube.com/watch?v=u9Ho7LJCufk&list=PLkhrwtuD9zC_TPjIFB4XvjvGEUIyaagbx) (дата обращения: 11.02.2024); Serpentine Dance Studio. The Zar // YouTube. 21.11.2007. <https://www.youtube.com/watch?v=2KJFIDtT70c> (дата обращения: 11.02.2024)

<sup>17</sup> *Табла* — ударный инструмент, который часто используется как аккомпанемент танцу живота.

<sup>18</sup> См. видео *шикхат*: maroclean. Moroccan atlas dance chikhat atlas de maroc chaabi // YouTube. 31.12.2010. [https://www.youtube.com/watch?v=ZSIs\\_svnng&list=PLkhrwtuD9zC9tAdlgQXIipNH7NdTRkfh1](https://www.youtube.com/watch?v=ZSIs_svnng&list=PLkhrwtuD9zC9tAdlgQXIipNH7NdTRkfh1) (дата обращения: 11.02.2024)



жений бедрами, но они все имеют циркулярный характер, они просто быстро крутят «тарелки» (движения бедрами по кругу. — Т.С.) — крутят, крутят, крутят, разгоняют эту энергию, и тряски грудью у них есть. То есть, опять же таки, движений, как в *беллидансе* египетском и турецком, нет нигде кроме Египта и Турции. Как ни проводи параллель по элементам, по лексической компоненте — не проведешь.

**Т.С.:** Не проведешь. То, что вы описывали — это такой обряд перехода, когда девочку готовят стать женщиной.

**Е.Л.:** *Шикхат*, да. Это часть культуры *чааби*<sup>19</sup>, которая в Магрибе используется, но сейчас и в марокканской традиции она есть. У них очень много ритуалов. У них ритуалы есть и колдовские, при том они не считают это колдовством, это просто часть их жизни, настолько в Марокко это все переплетено — у них это быт.

**Т.С.:** В фольклорных танцах мужчины отдельно, женщины отдельно?

**Е.Л.:** Нет.

**Т.С.:** Есть совместные?

**Е.Л.:** В фольклорных танцах все совместные, все абсолютно совместные. И сейчас мой комитет — мы делали очень большую работу по Марокко, сейчас по Тунису у меня девочка одна будет собирать информацию. Наверное, со времен Христа слово «человек» — оно не поменялось. Это я к чему, вот есть: «Бояре, а мы к вам пришли, молодые, а мы к вам пришли!» Вот идет косичка, тададададам, поклонились. Ушли. Вот навстречу: тададададам. Ну и чем танец *тиссинт*<sup>20</sup> отличается от русского вот этого всего? Ничем.

**Т.С.:** Хороводы есть?

**Е.Л.:** У них не хороводы, у них есть циркулярные танцы, но они не имеют ритуального значения. Там у них линии. У них вот тут девочки в линию, красивые как никогда, потому что именно сейчас у тебя есть шанс — напротив мальчики! Напротив мальчики, а вот здесь стоит такой человек, который как полиция нравов: в Египте есть же полиция нравов, и в Эмиратах есть полиция нравов. И вот девочки, мальчики они делают движения — плечами вертикальные и притоptyвание на месте. Танец, конечно, хореографической ценности...

**Т.С.:** Ну народные они все простые на самом деле.

**Е.Л.:** Этот совсем простой. То есть цель какова? У девочки официальный шанс увидеть мужчину.

**Т.С.:** Показать себя.

**Е.Л.:** В обществе, если ты идешь куда-то, ты вообще никакого права не имеешь проявлять, привлекать, это не поощряется обществом.

**Т.С.:** В кавказских танцах есть контакт между женщиной и женщиной через платочки. Есть что-то такое в фольклорных танцах Ближнего Востока?



**Е.Л.:** Да. Есть. Итог танца — когда мужчина выбирает себе невесту. Мы сейчас про марокканские говорим, и он... Это берберская тема. Он берет кинжал, вот он на поясе у него зацеплен и вешает ей на шею — он покровительствует ей, вот он ходит вокруг нее, и все поняли, что это жених и невеста.

**Т.С.:** То есть он с кинжалом танцует? Это очень интересно, потому что на Кавказе, например, запрещено танцевать с кинжалом, и на российских балах тоже сначала было можно, а потом тоже запретили и шляпу, и холодное оружие. То есть там танцуют?

**Е.Л.:** Да. У них... Регион всегда политически нестабилен, они постоянно нападают друг на друга. Они всегда с оружием. И кинжал символизирует защиту именно этой женщины. Все, жених и невеста.

Есть нубийские танцы — это тоже мальчик-девочка, мужчина-женщина. При том, по их костюмах можно понять, как в наших русских, из какого региона. *Хагалла* — египетский танец, пожалуйста, мальчик-девочка танцуют. Это без проблем, если брать иранскую культуру — *бандари*<sup>21</sup>. *Бандари, баба карам*<sup>22</sup> — вот эти танцы тоже могут танцевать и мальчик, и девочка. Это целомудренные танцы. Это мы про фольклор говорим, хотя *баба карам* — его фольклором-то сложно назвать... Он более современный, когда уже урбанизация началась и раскрепощение общества, если это можно так назвать, раскрепощение Ирана. Но когда на заводах родился этот *баба карам*, посмотрите, там женщина танцует в штанах, в рубашке, в жилетке и в шляпе. То есть это тотальное подражание мужчине.

Танцевание мужское и женское, конечно, есть. Алжирские танцы, пожалуйста, тунисские... *Ракс аль джузур*<sup>23</sup> — интересный танец, он из региона Джерба, с острова. У них что? У них эти кувшины, это то, чем они себе на хлеб зарабатывают. И вот очень интересный танец, я найду сейчас у себя фотографии, где на голове у женщины порядка десяти глиняных кувшинов. Это уникально, я вот сейчас ставлю хореографическую работу на дуэт *ракс аль джузур*. Суть в чем: на голове ты балансируешь эти кувшины. Мальчики при этом не танцуют, но они надевают эти кувшины, конечно: все это на лестнице происходит потому, что там уже этот какой-то там по счету кувшин, он пятый уже, наверное, и его уже, конечно, руками не наденешь. Но делает она традиционные тунисские скрутки бедрами, все одеты — то есть это, опять же таки, не *беллиданс*, это именно народный костюм, народный танец.

**Т.С.:** А какой костюм, чтобы скрутки было видно?

**Е.Л.:** Костюм очень простой. Костюм — это *галабея*.

<sup>21</sup> *Бандари* — иранский фольклорный танец, зародившийся в одноименном портовом городе. В своей лексике имеет общие движения с танцем Персидского залива *халиджи*.

<sup>22</sup> См. видео *баба карам*: Albalou Khanoom. Baba Karam — Persian dance // YouTube. 09.02.2009. <https://www.youtube.com/watch?v=oz7eSj7Z9H4> (дата обращения: 11.02.2024).

<sup>23</sup> От арабского — «танец с кувшином», см. видео: Артем. Тунисский танец с кувшинами // YouTube. 25.07.2019. [https://www.youtube.com/watch?v=nl\\_T9suUn8A&t=5s](https://www.youtube.com/watch?v=nl_T9suUn8A&t=5s) (дата обращения: 11.02.2024)



**Т.С.:** Она же достаточно просторная.

**Е.Л.:** Очень даже просторная.

**Т.С.:** А как скрутки видны?

**Е.Л.:** У них на бедрах пояса. Края свисают с двух сторон, и когда ты делаешь «твисты» бедрами — эти хвосты, висящие с бочков, они такую сумасшедшую динамику создают. Костюм многослойный. Это прямо народный танец, не *беллиданс* никакой, это народная культура Туниса. *Ракс эль махарем*<sup>24</sup>, когда они танцуют с платками в Тунисе — но это тема стала очень популярна, когда революция была, и они в поддержку государства с платками [цвета] флага танцевали.

**Т.С.:** Но в *беллиданс* попадают какие-то движения из фольклора, те же скрутки.

**Е.Л.:** Бедра. Да, да, конечно, это однозначно попадает, потому что в любом случае все эти восточные танцы — они все женственные. А здесь, поскольку у тебя все закрыто, ну чем ты работать-то будешь? Вот у тебя есть платки на бедрах, вот бедрами! Но движения другие, тут идут именно «твисты» на динамику этих платочков. Это демонстрация культуры региона. Вот как есть танец *регада*<sup>25</sup> марокканский, мужской. Танец региона Риф (Эр-Риф, север Марокко) — это горы, мужчины, танец воина-победителя. У них вот эти «топотушки», они в пол, во многих культурах это есть; они через этот топот соединяются с землей. *Дабка*<sup>26</sup> ливанская, палестинская, иорданская, сирийская. Почему они топают? Они соединяются со своей родной землей, со своими корнями, у них именно это содержание.

**Т.С.:** У очень многих народов есть «дробушки».

**Е.Л.:** «Дробушки», да. А вот это именно вытаптывание земли, вот этой вот своей, потому что для них очень важно — свой край, своя родина, своя земля. У них вообще вопроса с патриотизмом нет. То есть для них это само собой — я тут родился, тут умру, вообще без проблем. И вот с палками это все выбивают, это что? Это демонстрация конкретно воинственности, культуры региона Риф, марокканской, берберской темы. То же самое *ракс аль джизур*, тунисский, — это демонстрация культуры *джерба*, *джербийская* культура.

**Т.С.:** Женщины *дабку* танцуют?

**Е.Л.:** Женщины *дабку* танцуют. Но это левантский регион — это Ливан, Сирия, Палестина, Иордания, эти страны танцуют *дабку*. *Дабка* — это тоже

<sup>24</sup> От арабского — «танец с платком», см. видео: Mosaic Dance Theatre Co. Raks al Maharam // Youtube. 19.07.2012. <https://www.youtube.com/watch?v=Iwls0LNN2R0> (дата обращения: 11.02.2024)

<sup>25</sup> См. видео *регада*: Derrick Lamoureux. Guy dancing Traditional dance in Morocco — Reggada from Tourirt // YouTube. 22.11.2017. <https://www.youtube.com/watch?v=qJd4L6EOtVk> (дата обращения: 11.02.2024)

<sup>26</sup> См. видео *дабка*: Fundación Palestina Belén 2000. Dabke palestino // YouTube. 16.11.2021. [https://www.youtube.com/watch?v=u2pX-ivw\\_5A](https://www.youtube.com/watch?v=u2pX-ivw_5A) (дата обращения: 11.02.2024)



чисто народный танец, он и социальный, потому что где они танцевали? Когда они крыши соломенные укладывают, один играет, один *дабку* приплясывает. Танец-сбор урожая — они *дабку* эту танцуют. В Египте сбор урожая — это *фаллахи*<sup>27</sup>. *Фаллахи* — это крестьяне в переводе с арабского языка, у них есть *фаллахи*, танец сбора урожая: женщины в таких широченных платьях, они вообще похожи на ночнушки такие, очень широкие, от подмышек гигантский просто клеш в пол, и как цыганские юбки два солнца — можно до ушей поднять. Убрана голова, разумеется, конечно, косы ниже «пятой точки» и платки очень длинные. Они размахивают этими юбками, причем там такое количество ткани, что там ни ног, ничего, конечно, не видно. И вот они с корзиной, со своим урожаем... То есть по факту историко-бытовой, получается, танец.

**Т.С.:** А танец *эскандарани*<sup>28</sup>. Вот про него мне интересно. Немножко выбивается из общего фольклора.

**Е.Л.:** А потому что он не фольклор [*смеется*]. Он фольклором быть не может.

**Т.С.:** Он пролетарский, мне кажется. Это ж танец рыбаков, я правильно помню?

**Е.Л.:** Не совсем, танец рыбаков — *бамбути* и *симсимийя*<sup>29</sup>. *Эскандарани* — это танец, который привнес и культивировал Махмуд Реда. Это его вклад в хореографическое искусство и наследие Египта. Чтобы понять, как это танцуется, для чего, нужно понять, кто там живет и какая территориальная принадлежность района.

**Т.С.:** Прибрежная.

**Е.Л.:** Это порт. Соответственно вся культура, быт, уклад жизненный, мышление, да даже шутки, юмор, песни — все это имеет окраску того, где это все находится. И там у женщины немножечко другой характер, такой игривый. Есть женщины, конкретно что делающие? Чуть более раскрепощенно себя ведущие, с моряками в том числе.

**Т.С.:** Там костюм такой нетрадиционный.

**Е.Л.:** Там есть *мелайя*<sup>30</sup>. *Мелайя*, то есть то, что танцуется на сцене сейчас — *эскандарани* или *мелайя-леф* ничего общего не имеет с тем, как это там выглядит. То есть никакой короткой юбки быть вообще не может. Там

<sup>27</sup> Танец египетских крестьян, сценический вариант в исполнении труппы М. Реды см. видео: Seomara Bianchi. Fallahi (Reda Troupe) // YouTube. 04.05.2021. <https://www.youtube.com/watch?v=OhoYpAV6vBg> (дата обращения: 11.02.2024)

<sup>28</sup> Другое название танца — Александрия, см. видео: Танцевальный клуб «MAJESTIC». Ya Enab Mahmoud Reda Melayah Laft // YouTube. 24.03.2015. <https://www.youtube.com/watch?v=6pc87rZyef4> (дата обращения: 11.02.2024)

<sup>29</sup> См. видео сценического варианта танца *бамбути* (*симсимийя*): AnnaDolgikh. Al Shams dance troupe. Vamboute // YouTube. 19.10.2017. [https://www.youtube.com/watch?v=bCSm6Jr\\_CLA](https://www.youtube.com/watch?v=bCSm6Jr_CLA) (дата обращения: 11.02.2024)

<sup>30</sup> Фарида Фахми рассказывает о танце с *мелайей*: Keti Sharif. Farida Fahmy talks about dancing with Milayah // YouTube. 14.03.2015. <https://www.youtube.com/watch?v=o0SYbVd7IUU> (дата обращения: 11.02.2024)



*галабея*. Все равно *галабея*.

**Т.С.:** Это русское изобретение, эта юбка?

**Е.Л.:** Сценическое.

**Т.С.:** Это Реда сделал?

**Е.Л.:** Реда сделал. Да, костюм сделал Реда, конечно, этого нет. Я была на их представлениях: ну да, там юбки не в пол, но они и не, извините, не как у нас (имеется в виду в российском исполнении). В любом случае, главная героиня всего этого дела — это *мелайя*. *Мелайя* — это часть одежды, огромное полотно, ткань, достаточно увесистая, расшитая такими бляшечками золотистыми, которую надевает женщина, чтобы закрыть себя... Когда он изучал культуру, эту женщину, движения, походки, повадки — у него родился этот танец. Вот они ее снимают, они ее так раскручивают. Движения какие? Кокетливые! Это не значит, что исторически там женщины со всеми флиртуют. Все равно государство мусульманское, и никто там так себя вести не будет. Но вот именно сценическая стилизация, скажем так, культуры региона, выглядит как танец *эскандарани* или *мелайя-леф*. Что одно и то же. Танцуется в сценическом варианте на каблуках. И мы можем абсолютно точно понять, если человек хоть раз был в Александрии — я была не единожды в Александрии — там ходят женщины, у которых глаз не видно, потому что там паранджа. То есть там на уровне глаз чуть-чуть не такая плотная ткань, чем везде.

**Т.С.:** Сетка?

**Е.Л.:** Там даже не сетка. Там несколько слоев сетки. Там она вообще закрыта! Так ходят женщины в Александрии! Соответственно такого вида вообще быть не может [*смеется*]. Это именно сценическая постановка. Очень яркие, конечно, есть у него постановки сценические.

Танец *Александрия* построен на кокетливости и женственности в движениях. И этот танец перекочевал в Египет, появилась каирская *мелайя*. О чем этот танец? Если брать переводы песен к *Александрии*, то там девчонки поют веселыми и высокими голосами про женственность и красоту девочек города Александрии. Девочки из Каира отреагировали: «В смысле? Девочки Александрии, а мы?». И они сделали *баллады с мелайей*, про то, что «александрийские девочки, конечно, ничего, но вот каирские девочки!». Существует ограниченное количество треков, написанных конкретно для каирской постановки, буквально пять-шесть песен можно найти в «хрипящей» записи. Возможно, когда-нибудь их переписут в современной аранжировке. Но суть танца такова: «Ай, девочки в Каире очень даже ничего!». Но танцуется это уже в *галабее*. То есть танцуется как *баллады*, как *шааби*<sup>31</sup>. Это *галабея*, пояс, все закрыто наглухо совершенно, голова покрыта. И *мелайя* как в Александрии. Вот такая есть миграция этого танца. Но опять же таки, на шуточном противостоянии, это даже не противостояние, конечно же. Но вот такая игривая у них есть тема.

<sup>31</sup> *Шааби* — уличный стиль египетского народного танца. Подробнее о *шааби* и *баллады*: Шааби — народный стиль танца // ewind.ru. <https://ewind.ru/dance/stati-o-tantsakh/shaabi-narodnyj-stil-tantsa> (дата обращения: 11.02.2024)



**Т.С.:** *Sauidi*<sup>32</sup> еще у Махмуда Реды очень раскручено.

**Е.Л.:** Ну *sauidi* это не его. *Sauidi* — это танец региона Аль-Саид.

**Т.С.:** С тростью.

**Е.Л.:** Да. То есть это именно народный танец. Александрия — это не народный танец.

**Т.С.:** Это сценический.

**Е.Л.:** Это сценический абсолютно. То есть там все понятно, *гавейзи* — это именно народность, цыгане, племя. *Sauidi* — это тоже народный танец. Он из региона Эль-Саид, это дельта Нила, там они живут. Он с тростью, женский костюм — это *галабея*, пояс, платок на голове, украшения, рукавчик три четверти. В принципе, *галабея* просто из хлопка, такая хлопковая натуральная ткань, все это украшается золотыми бляшечками, может и не украшаться. Есть определенные украшения, которые свойственны этому региону — *хилаль*<sup>33</sup> серьги массивные; но это уже, как говорится, ранжировочка такая персональная, кому-то нравится, кому-то нет. Трость женская — она исконно имеет вариант с крючком. Она бывает золотистая, серебристая, но в оригинальном варианте она бамбуковая. Женские движения более скромные, они именно женственные. Это не *беллиданс*, никаких бедер сексуальных, животов ничего нету! Все это, скажем так, имеет более народный окрас. Движения похожи, да, египетский даже народный танец, вот если взять *балади* и *шааби* — это не народные танцы. *Шааби* — это именно душа народа, пляска...

**Т.С.:** Бытовые.

**Е.Л.:** Бытовой, да! И движения туда перекочевали, конечно. А в *sauidi*, будучи народным танцем, — там есть «бочки»<sup>34</sup>, там есть волны телом прямые-обратные, есть акценты грудью, есть тряски грудью, но все это сопровождается работой трости: вращения тростью, удары об пол, но женственные, конечно. Танцуют девочки с девочками, но также девочки с мальчиками; у Реды тоже есть огромное количество хореографических работ *sauidi*, где мальчики с девочками. Мужской *sauidi* — это *тахтиб*<sup>35</sup>. Они как будто бы соревнуются, петушинные бои у них с этими палками. Причем палки бывают бамбуковые, а бывают золотом декорированные. И вот это демонстрация своей мужской мощи, у них есть имитация боя. Это *тахтиб*, и он танцуется «в стопу», они в сапогах либо в ботинках — и такой тестостерон! Как вот, чтобы провести параллель, это дагестанская мужская лезгинка, а женское *sauidi* — это дагестанская женская лезгинка. То есть подача и манера, ну, чтобы понятно было, если вы кавказский регион понимаете. И в мужских вот именно все эти

<sup>32</sup> См. видео *sauidi* в исполнении труппы М. Реды: slovsara. Mahmoud Reda troupe, SAIDI // YouTube. 17.12.2012. <https://www.youtube.com/watch?v=UoNz9EK-XAI> (дата обращения: 11.02.2024)

<sup>33</sup> См. украшения *хилаль*: <https://hilaljewels.com/>

<sup>34</sup> Объемные движения бедрами по кругу.

<sup>35</sup> См. видео *тахтиб*: flutterbyme butterfly. Egyptian Stick Dance — Tahtib // YouTube. 31.10.2009. <https://www.youtube.com/watch?v=CnyNbodyXg> (дата обращения: 11.02.2024)



трюки — они как будто бы с оружием работают.

**Т.С.:** Я бы сказала, что это больше похоже на кавказских казаков. Казачья лезгинка. Казачья лезгинка она такая разудалая. Потому что кавказская мужская лезгинка очень сдержанная, на самом-то деле.

**Е.Л.:** Есть такое! Я вот сейчас ставила ее. Лезгинку я сейчас с фланкировкой ставила — терскую казачью лезгинку. Я имею в виду, когда вот горцы танцуют: выброс, эти руки, ноги, полупальцы, прыжки вот эти, шапки! То есть характер мужчины в *сауди* и характер вот такого мужчины... танцующего на Кавказе, примерно где-то схожи. То есть экспрессия есть. Женская партия — она внутри. У них интровертивные больше партии. Ну, потому что таков, скажем так, образ женщины на Востоке в принципе. Может быть она внутри совсем не такая, но научена она вот так себя вести. Это что касается *сауди*.

*Шааби* — это не фольклор, никогда он фольклором не будет. *Шааби* — это народ. Это просто пляски под песни. Вот на улицу вышла компания, заиграла музыка, вот они дурачатся. *Шааби* очень сильно культивировалось, когда началась урбанизация Египта, и пошли социально-политические проблемы. *Шааби* — это культура высмеивания в литературной и музыкальной форме острых социально-политических проблем. Проблемы отцов и детей: «Ой, папа, я влюбилась, ой, папа, мне нельзя поднять на него глаза, но в моем сердце он всегда будет жить как лоза виноградная! А я скромно опускаю свои ресницы в пол, потому что я папина дочка, и мне нельзя!» Ну вот *шааби* условно про это. Там есть очень яркое *шааби*, где мужчина сравнивает женщину с виноградом. И вот он поет: «Виноград, виноград, красный виноград! Черный виноград! Белый виноград! Я люблю виноград!» Он же никогда в жизни не скажет: «Я люблю всех женщин Египта!» Ну что же с ним будет после этого? В итоге он сравнивает женщин с виноградом. Потому они любят свою культуру. Они не изменяют своей культуре, своим ритмам, своим традициям. Даже современные песни, современное *шааби*, оно все равно есть. Называется *махраганат*<sup>36</sup>, оно немного соединилось с культурой хип-хопа. Очень сильно туда «прилипла» культура хип-хопа, потому что культура хип-хопа заразна. Она в Египет, конечно, тоже проникла. Есть Мухаммед Рамадан, если посмотрите такого исполнителя; они берут, копируют Fifty Cent, DMX — именитых рэперов. Но от *шааби* они не отказываются, просто *шааби* немного становится с другой «ритмовкой», но ритмы *сауди*, *максум*, *баллади*, *мальфуф* — всегда будут в этих музыкальных произведениях. И эта культура *шааби* — это тот самый класс, когда бедный район Каира, кассетный магнитофон, там еще можно встретить динозавра такого кассетного, который с пленочкой — перемотал карандашиком и на нужной песне ты снова слушаешь. Вот они выходят, эта детвора, они танцуют это *шааби*, *шааби* танцуются как сурдоперевод текста. То есть они жестами, грубо говоря, переводят этот текст. *Махараганат* они просто прыгают, что хочешь делай! Хореография на *шааби* — это бред! Поэтому, когда наши девоньки пытаются танцевать *шааби* в фольклоре<sup>37</sup>...

<sup>36</sup> *Махараганат* — современный дискотечный танец *шааби* под электронную музыку, см. видео: Daila Klara Gheewala. Daila- Mahraganat Shaabi- یرصم یب عش // YouTube. 17.11.2013. <https://www.youtube.com/watch?v=xmvFdUXGU9A> (дата обращения: 11.02.2024)

<sup>37</sup> В номинации «folk dance» конкурсной системы Общероссийской танцевальной организации (ОРТО).



**Т.С.:** А что они в это вкладывают сами в понятие *шааби*?

**Е.Л.:** Господи помилуй, ничего! Свое видение — абсолютно непрофессиональное, не основанное абсолютно ни на каком исследовании. Чтобы вообще этим заниматься, нужно проводить социальные исследования этого общества. Обязательно учить язык, обязательно! Потому что из языка очень много что можешь понять. Обязательно слушать музыку, играть на этих инструментах, у меня абсолютно все ученицы играют. Вот инструменты! Вон *бендиры* стоят, *дойры*, все стоит, абсолютно! Вон ливанские *таблы* из Ливана, из Бейрута привезенные. Если ты это не учишь, ты занимаешься физкультурой. То есть такие девочки танцуют как? Ну красиво, костюм этот или *абайя*, может, тысяча пятьдесят будут стоять. Но что она станцует? Она ерунду станцует! Потому что *шааби* — это конкретно перевод текста. Если ты не знаешь язык, что ты переведешь? Классно станцевать народный танец — это передать его суть. И вот уже переходя к современной эпохе *беллиданса* и народного танца, хочу сказать следующее, что весь этот танец не будет брошен никогда — сколько женщина жива на белом свете, столько и *беллиданс* будет процветать. Сто процентов, потому что любая женщина тянется к женственности!

*Выражаю благодарность коллеге из Института этнологии и антропологии РАН — Валентине Александровне Танайловой за помощь в организации этого интервью, а также за запомнившееся мне высказывание: «Антрополог в поле должен молчать!».*

*Рашифровка текста и примечания — Т.Н. Самарина*

#### Источники и материалы

ПМА 1 — Полевые материалы автора. Интервью с Екатериной Луцко, Москва, школа танца «Джайран», 4 ноября 2023 г.

Unidentified Photographer. Dancer in front of a divan, (187–) // Getty library catalog. [https://primo.getty.edu/primo-explore/fulldisplay?vid=GRI&docid=GETTY\\_ROSETTAIE670874&context=L](https://primo.getty.edu/primo-explore/fulldisplay?vid=GRI&docid=GETTY_ROSETTAIE670874&context=L) (дата обращения: 14.02.2024)

#### Научная литература

*Барсова Н. С., Подъячев К. В.* Участие советских специалистов в создании египетской национальной хореографической школы как проявление культурной восприимчивости // Вестник Института социологии. 2023. Т. 14, № 2. С. 149–173.

*Глазовская А. А.* Танец как память. Опыт Ирландии // Вестник антропологии. 2024. № 1. С. 71–88.

*Ефимова-Соколова О.Л.* Трансформация форм и функций этнического танца в процессе диалога культур (на примере танцев стран Ближнего Востока) // Этнографическое обозрение. 2008. № 6. С. 147–164.

*Njoku R. C.* Culture and customs of Morocco. Westport: Greenwood Press, 2006.



## Interview

Samarina T. N., Lutsko E. Where oriental dance comes from: A choreographer's perspective on harem and folk dances of the Middle East [Otkuda est' poshel vostochnyi tanec: vzgliad khoreografa na garemnye i narodnye tancy Blizhnego Vostoka] *Anthropologies*, 2024, no 1, pp. 138-157, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2024-1/138-157>

© Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Samarina T. N. | [tatyana.samarina@iea.ras.ru](mailto:tatyana.samarina@iea.ras.ru) <https://orcid.org/0009-0000-5138-3580> | Institute of Ethnology and Anthropology RAS, junior researcher

## Abstract

Semi-structured expert interview by T. Samarina with leading Russian choreographer and Middle East dance culture researcher Ekaterina Lutsko. Ekaterina Lutsko is the head of the Oriental dance school «Jayran», President of the «Russian Sport Choreography Federation», international referee (IDO), the Chairman of the Arabic Dance Committee (WADA), senior Russian judge, the coach of world, European, and Russian champions in Oriental Dance. In the conversation the stages of the eastern dance development in Russia were discussed, as well as work of the Russian Dance Organization and characteristics of competitive choreography and performances of Oriental dances. The presented part of the interview is dedicated to the origin of belly dance, methods of studying choreography that have been lost, the influence of Middle Eastern folk-dance traditions on stage performance, a review of Mahmoud Reda's contributions to Egypt's cultural heritage. The footnotes use videos of the stage performances of Middle Eastern dances.

**Keywords:** dance history, anthropology of dance, dance studies, belly dance, Middle East choreography, folk dances, Mahmoud Reda





© С. Костецкий

**Неуловимая насекомость:  
гимн непознаваемому.  
Рецензия на книгу: Раффлз  
Х. “Инсектопедия”. М.: Ад  
Маргинем, 2019.**

Хью Раффлз, профессор антропологии в нью-йоркской Новой школе социальных исследований, известен как автор работ об агентности за пределами человека (*In Amazonia: A Natural History*, 2002; *The Book of Unconformities: Speculations on Lost Time*, 2020), прежде всего — «Инсектопедии», опубликованной в 2010 г. В 2019 г. ее перевели на русский язык — надо думать, прежде всего из-за того, насколько она стала известна за пределами научного мира.

Первое, что стоит сказать об «Инсектопедии» — ее нельзя назвать научным трудом в сколько-нибудь строгом смысле этого слова. Впрочем, она и не пытается им быть: открыв ее, вы обнаружите список из 26 очерков длиной от полутора до сорока страниц. Они расположены в алфавитном порядке (в русской версии переводчики сохранили оригинальные названия глав, чтобы на это указать) — и на этом всякая энциклопедичность заканчивается.

Сюжеты о насекомых, выбранные и разработанные автором, перекликаются друг с другом, но совершенно необязательным образом. Хотя в книге присутствует несколько сквозных тем, очерки нарочито гетерогенны — настолько, что их расположение по порядку отчетливо напоминает «китайскую классификацию животных» Борхеса. Даже по перечню заголовков очевидно, что Раффлз не пытается претендовать на какую-либо когерентность, создавая нечто противоположное энциклопедической систематизации.

---

**Костецкий Степан** – независимый исследователь. e-mail: kos\_tezkiy@rambler.ru

**Для цитирования:** Костецкий С. Неуловимая насекомость: гимн непознаваемому. Рецензия на книгу: Раффлз Х. Инсектопедия. М.: Ад Маргинем, 2019 // *Антропологии/Anthropologies* 2024. № 1. С. 158-163, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2024-1/158-163>



То же касается и жанра: в тексте автор последовательно держится в междисциплинарном пространстве. Это этнография без этнографической группы, зато со значимой долей травелога и автофикшна — настолько значимой, что книга однозначно имеет и литературную ценность (это, впрочем, несколько скрадывается русским переводом, обоснованно поставившим во главу угла передачу смысловых нюансов, а не эстетических изысков). Вместе с тем, однако, это все еще текст, созданный ученым, который не отвергает теоретические рамки, но прикладывает их к материалу непринужденно и изящно. История и философия науки, история искусства, STS, антропология после человека, историческая/политическая экология... дискурсы переплетаются, и мысль автора может пролететь сквозь несколько личных, исторических и теоретических сюжетов в рамках одной главы. Так, короткая глава «Смерть» (Death) подразделяется на «Удовлетворение» (Diligence), «Сомнение» (Doubt), «Различие» (Difference) и «Поражение» (Defeat) и совмещает воспоминания Раффлза о собственном опыте работы дезинсектором с анализом стихотворения польской поэтессы о мертвом жуке, впечатлениями от посещения инсектариума в Монреале, описанием роли трупных мух в ужасах Второй мировой войны и философскими рассуждениями о человеческой и нечеловеческой смерти (С. 46–50). Такое лоскутное повествование, рикошетиющее от темы к теме, предполагает гипертекстуальность книги и возможность читать ее с любой страницы, но представляется, что Раффлз все же ожидает от читателя классического чтения слева направо — более поздние главы содержат отсылки к более ранним, но не наоборот, и в сложной полифонии и полиритмии книги все же угадывается некая мелодия.

Методологическая вольность, выводящая «Инсектопедию» из рамок научных жанров, отделяет ее от работ, с которыми ее было бы наиболее уместно сравнить тематически. Хотя «Как мыслят леса» Эдуардо Кона (*Кон* 2018), «Динамика Слизи» Бена Вударда (*Вудард* 2016) и «Гриб на краю света» Анны Цзин (*Цзин* 2017) тоже заняты попыткой взглянуть на отношения человека с принципиально нечеловеческим, они, как представляется, имеют вполне очерчиваемую программу своего интеллектуального предприятия, последовательно прикладывают некую теоретическую рамку к рассматриваемому материалу и несут в себе некие конкретные выводы, в то время как книга Раффлза противопоставлена большей части той истории науки, которой сама же и посвящена: повторяющаяся вновь и вновь недосказанность довольно ясно показывает, что автор не ставит целью сформулировать отчетливые выводы, обобщения и гипотезы.

Эксперименты по обнаружению самых неожиданных насекомых в верхних слоях атмосферы; история первых натуралистических иллюстраций Нового времени как способ выразить религиозное чувство; сексуальная перверсия, связанная с убийством насекомых, и попытки американского государства сделать ее нелегальной; альбом современного музыканта, основанный на звуках короедов внутри древесины; расшифровка языка пчел немецкими учеными (до нацистов, во время и после них); использование самими нацистами образа «паразитов» для уничтожения евреев; споры об инстинктах и эволюции в творчестве величайшего французского энтомолога Жана Фабра; уникальным образом сохранившаяся культура детской любительской энтомологии в Японии, из-за которой Фабр среди японцев известнее, чем на родине; китайцы, бережно разводящие сверчков для бескровных поединков; африканцы, уми-



раюшие от голода из-за катастрофических нашествий саранчи; рассуждение о кворности в мире насекомых — чем дольше перечисление сюжетов, тем очевиднее становится, что единого нарратива у книги нет, и автор не стремится его выстроить. У этого положения дел есть внутренняя логика: говоря об антропологических исследованиях нечеловеческого, Раффлз подчеркивает, что «объект» изучения (если его можно обозначить таким словом) диктует антропологу характер текста, который тот производит (Giles 2021).

Объясняя свой интерес к теме в одном из аудио-интервью, посвященных книге, Раффлз говорил, что антропологи, занимающиеся отношениями человека с другими видами, почти всегда обращаются к теме домашних питомцев и других одомашненных животных, через них выходя на вопросы класса, расы и прочих структур угнетения (Giles 2021). Он отмечал, с насекомыми это не срабатывает: люди стремятся распространить и на них свой «империалистический» контроль, однако те неизменно ускользают от этих попыток (Raffles 2012).

*«У нашего беспокойства есть упрямая причина, неведомая нам самим, выбивающая из колеи. Мы просто не можем увидеть себя в этих существах. Чем больше мы их рассматриваем, тем меньше нам известно. Они не такие, как мы. Они не реагируют на проявление любви, милосердия или раскаяния. Это что-то похуже равнодушия. Это глубоко мертвое пространство, где нет ни взаимности, ни чувства сродства, ни подкупающего обаяния»* (С. 49), — эту цитату из «Инсектопедии» в рецензиях на нее приводят, возможно, чаще всего. Высказанная в ней интуиция в разных формулировках и с помощью самых разных метафор и иллюстраций пронизывает всю книгу, но в интервью журналу «Cabinet», которое Раффлз дал еще на стадии подготовки «Инсектопедии», он раскрывает ее, пожалуй, наиболее подробно и прямо. Раффлз утверждает, что попытки «расшифровать» то различие, которое существует между нами и насекомыми, то есть описать их через сугубо человеческие способы различать феномены (такие, например, как язык), заведомо бесплодны. Начиная мысль с базового антропологического вопроса о том, как возможно понимание Другого, он приходит к тому, что различие, разрыв между человеком и насекомым, о котором идет речь — не эпистемологический, а онтологический, то есть принципиально не предполагает решения с помощью техник познания (Najafi 2007).

Значит ли это, что пропасть непреодолима? Раффлз принципиально отказывается отвечать на этот вопрос, предпочитая фокусироваться на том, как люди по-разному отвергают ее — с помощью языка науки, искусства или иного способа обратиться к межвидовому различию — и призывая читателя вслед за ним обратить внимание на насекомых. По его мнению, *«вопрос разрыва, характера этого разрыва, равно как и вопрос того, как этот разрыв преодолеть — вопросы, ведущие в никуда»*. В том числе и в буквальном смысле к уничтожению: определение человека через «насекомого» Другого, указывает он, исторически помогало прочертить линию между человеком и не-человеком и выписать во вторую категорию других людей — так, как это делали нацисты с евреями, руандийские хуту — с тутси и т.п. Он подробно говорит об образе евреев как насекомых-паразитов в «гигиеническом дискурсе» нацистской пропаганды в десятой главе книги (С. 140–157), вполне ясно выражая эту мысль.



На месте же вышеупомянутого вопроса о преодолении пропасти «Инсектопедия» ставит огромную выколотую точку, по диаметру которой и располагается все содержимое книги. Наполняют этот диаметр сюжеты об усилиях человеческого познания в его стремлении к принципиально (по мнению Раффлза) недостижимому; о том, чем насекомые оказываются в определенный момент и в конкретной локации для того, кто с ними соприкасается; о том огромном, хоть и незаметном влиянии, которое на человека и общество оказывают крошечные существа. Он пишет как о сообществах, включивших соприкосновение с насекомым в свою традицию (или включенных в него поневоле, как жители Африки, страдающие от саранчи) — так и о людях, *«которые вошли в мир насекомых, а он, в свою очередь, вошел в их внутренний мир, которые порой тонули в мире насекомых, а порой находили в нем свои правильные ориентиры, так что нормальный масштаб бытия, стандартные иерархии существования, где мы знаем маленьких существ, потому что они физически меньше нас, и знаем неразумных существ, потому что они лишены наших способностей, больше не был отправной точкой для действия или осмысления, так что колоссальность обстоятельств, предопределяющих их жизнь, могла приобрести иные пропорции»* (с. 346).

Длинные, пространные фразы Раффлза вьются, нарочитой монотонностью оттеняя яркость содержимого, далеко за пределы тем, напрямую связанных с насекомыми — и невозможно представить себе, что это происходит случайно. Как известно со слов самого автора (Giles 2021), со своими студентами он разбирает художественную литературу, потому что отказывается редуцировать язык до способа донести тезис и аргументы и хочет, чтобы письмо, даже академическое, использовалось и воспринималось во всей его комплексности. По его собственному признанию, он склонен многократно переписывать фрагменты текста, пытаясь добраться до неуловимого идеала. Явная литературность роднит «Инсектопедию» с «Жизнью в пограничном слое» Робин Киммерер (Киммерер 2023). Это автофикшн-высказывание ученой-бриолога о связи со мхом — объектом ее многолетнего изучения — на личном, гендерном и этнокультурном уровне. Несмотря на внушительный подзаголовок «Естественная и культурная история мхов», эта книга точно несравнима с «Инсектопедией» по широте — но Киммерер (будь она энтомологом) могла бы стать одним из героев книги Раффлза, глубоко увлеченных людей, посвятивших жизнь природным феноменам.

Человеческие, общественные и личные истории, которые для «Инсектопедии» выбрал Раффлз, объединены не только темой соприкосновения с насекомым, но и той ключевой характеристикой, которую он наблюдает и подсвечивает собственно в насекомых: они удивительны. В каком-то смысле эта книга — не что иное, как коллекция интеллектуально-эстетических сокровищ, кабинет редкостей, отражающий личное любопытство и кругозор автора. Ключ к восприятию «Инсектопедии» именно как кунсткамеры находится в главе «Невыразимое» (The Ineffable), посвященной энтомологическим иллюстрациям фламандского миниатюриста Йориса Хуфнагеля. Он говорит о «способности удивляться», которая в XVI в. определяла культурного человека и которая сформировала коллекционирование как аристократическую практику, а затем, с ростом рационализма, потеряла свою интеллектуальную свежесть и стала считаться чем-то вульгарным, чрезмерно эмоциональным. Книга Раффлза в каком-то смысле обращает вспять этот процесс расколдовывания мира (Вебер 1990: 713), призывает присоединиться к эксперимен-



ту по обратному «заколдовыванию» природных и человеческих феноменов: ссылаясь на Аристотеля, он напоминает, что именно удивление чудесным аспектам реальности породило философию и проложило путь к подлинному знанию (С. 129). В той же главе, будто специально маркируя свое возвращение к магии не как регресс, но как принципиально новый взгляд на вопрос, Раффлз цитирует эссе Вальтера Беньямина о мимесисе (С. 135).

Описание, которые получают феномены от Раффлза, вполне можно назвать насыщенным (Гириц 2004: 3–30), в духе классической этнографии — в первую очередь по той причине, что он решительно настроен расширять границы человеческого дискурса. Выстроить критику его подхода представляется крайне сложной задачей: в нем отсутствует теоретическая претензия, если только не считать таковой следование самым основам антропологии. Теория, в тех местах, где ее получается отчетливо распознать, не приподнимается слишком высоко над фактурой — «зацепиться» фактически не за что, да и опровержение какого-либо из многих теоретических ходов Раффлза никак не угрожает «децентрализованной» концепции книги. Вряд ли стоит думать, что автор избегает научной полемики по затрагиваемым им вопросам в отдельности, однако в целом книга кажется неуязвимой для какой-либо фундаментальной критики. В этом она снова выступает как произведение искусства, а не как научный труд — ключевым оказывается эмоциональный и эстетический эффект, который она производит. Этот эффект очевиден: оригинал книги стал бестселлером и принес Раффлзу славу далеко за пределами научных кругов, а русское издание в 2023 г. сподвигло российских художников на создание одноименной выставки-перформанса по мотивам «Инсектопедии». И в экспозиции, и в постановке присутствуют прямые цитаты из работы (ГЭС-2 2023).

*«Вокруг нас есть другие миры. Мы слишком часто проходим через них, ни о чем не подозревая, видим, но остаемся слепы, слышим, но остаемся глухи, цураем, но ничего не чувствуем, скованные несовершенством наших органов чувств, банальностью нашего воображения, нашей уверенностью в том, что все вращается вокруг нас»* (С. 17), — в этой цитате из начала книги содержится, возможно, единственный ясный побуждающий смысл, который с ее помощью хочет передать Во многом это компенсирует ненаучность его труда: хотя он не делает чётких исследовательских высказываний, он выражает соответствующий тип интуиции, научного чувствования, которое, пожалуй, не менее важно для учёного, чем структура и дисциплина.

Онтологическая неуловимость и чудовищное, титаническое многообразие насекомого как феномена<sup>1</sup> отражаются, в соответствии с убеждением автора о роли объекта описания, на характере книги. Не претендуя на ответ на вопрос о сущности Другого, она дает представление о невероятном разнообразии человеческих соприкосновений с «насекомым миром»; путей, которыми люди и насекомые влияют на жизни друг друга; объема возможных интерпретаций того и другого. «Инсектопедия» оставляет такое же ощущение, какое у героев Раффлза вызывают насекомые: чувство удивления, соприкосновения с чем-то чрезвычайно сложным, ярким и вдохновляющим, многогранным, но при этом непознаваемым, никогда не открывающим вполне своего действительного содержимого. Вряд ли можно даже приблизительно обозначить, каким конкретно образом она, как и неожиданная встреча с насекомым, касается человека

<sup>1</sup> Насекомые составляют две трети от всех существующих в животном царстве видов, более одного миллиона из полутора миллионов — одних только видов жуков-усачей в мире существует больше, чем видов рыб (Reuters 2023).



и на что она способна его сподвигнуть — кажется возможным только зафиксировать сам факт соприкосновения и некоего неизбежного сдвига в восприятии инаковости насекомых.

### Источники

Giles, Neale, Dalley, Meher, Barlow. 2021. Conversations in Anthropology #42. Hugh Raffles. URL: <https://conversationsinanthropology.wordpress.com/> (дата обращения: 17.03.2024)

Najafi, Sina 2007 THE LANGUAGE OF THE BEES: AN INTERVIEW WITH HUGH RAFFLES. Cabinet, Spring. 2007. URL: [https://www.cabinetmagazine.org/issues/25/najafi\\_raffles.php](https://www.cabinetmagazine.org/issues/25/najafi_raffles.php) (дата обращения: 17.03.2024)

Raffles 2012. Big Think Interview with Hugh Raffles. URL: <https://bigthink.com/videos/big-think-interview-with-hugh-raffles/> (дата обращения: 17.03.2024)

Reuters 2023. The collapse of insects. URL: <https://www.reuters.com/graphics/GLOBAL-ENVIRONMENT/INSECT-APOCALYPSE/egpbykdxjvq/> (дата обращения: 17.03.2024)

ГЭС-2. 2023. Инсектопедия: Спектакль и выставка по мотивам одноименного бестселлера американского антрополога Хью Раффлза. URL: <https://ges-2.org/insectopedia> (дата обращения: 17.03.2024)

### Литература

Вебер М. Избранные произведения: Пер. с нем. / сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; предисл. П.П. Гайденко. М.: Прогресс, 1990.

Вудард Б. Динамика слизи. Зарождение, мутация и ползучесть жизни. Пермь: Гиле Пресс, 2016.

Гириц К. Интерпретация культур // гл. ред. С.Я. Левит; пер. с англ. О.В. Барсуковой, А.А. Борзунова. М.: РОССПЭН, 2004.

Киммерер Р. У. Жизнь в пограничном слое. Естественная и культурная история мхов. М.: Ад Маргинем Пресс, 2023.

Кон Э. Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека. М.: Ад Маргинем Пресс, 2018.

Цзин А. Л. Гриб на краю света: о возможности жизни на руинах капитализма. М.: Ad Marginem, 2017.

### Book Review

Kostetskiy S. The Elusive Insectness: a hymn to the Unknowable. Book Review: Raffles H. Insectopedia. Moscow: Ad Marginem, 2019. // *Антропологии / Anthropologies*, 2024, no 1, pp. 158-163, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2024-1/158-163>

© Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Kostetskiy S. | [kos\\_tezkiy@rambler.ru](mailto:kos_tezkiy@rambler.ru) | Independent researcher





© Е.С. Данилко

**Монтажность эпоса. Рецензия на книгу «Якутское кино. Путь самоопределения / под ред. Владимира Кочаряна. М.: Музей современного искусства «Гараж», 2024.**

*Там чистейший лед пластами сжат,  
Там, на удивленье поколениям,  
Словно в холодильнике, лежат  
Мамонты, не тронутые тленьем...*

(Моисей Ефимов. «Ода вечной мерзлоте»)

*...Чтобы вырваться за пределы клишированного мира, образу необходимо вступить в отношения еще и с иными силами, открыться могущественным и непосредственным озарениям: откровениям образа-времени, образа читаемого и образа мыслящего.*

(Жиль Делёз. «Кино». С. 273)

В апреле 2024 г. в музее современного искусства «Гараж» состоялась презентация книги «Якутское кино: путь самоопределения». Публики собралось много, разнообразной, заинтересованной, любопытной, не желавшей расходиться даже после двухчасового обсуждения. Повод был действительно необычный. Первая книга о якутском кино или «якутском киночуде», как его называют кинокритики и журналисты. Возникшее как будто бы вдруг, как «кинобум», некоторое время назад оно заявило о себе решительно и сильно, о нем заговорили все и разом, его показывали и обсуждали, оно

**Елена Сергеевна Данилко** – главный научный сотрудник Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. e-mail: Danja9@yandex.ru; <https://orcid.org/0000-0002-4231-4759>.

**Для цитирования:** Данилко Е.С. Монтажность эпоса. Рецензия на книгу: Якутское кино. Путь самоопределения / под ред. В. Кочаряна. М.: Музей современного искусства «Гараж», 2024. // Антропологии/Anthropologies. 2024. № 1. С. 164-167, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2024-1/164-167>.



превратилось в настоящий «кинофеномен», объяснение которому давно хотелось бы получить. Книга под редакцией Владимира Кочаряна — попытка обобщения разнообразной информации о якутском кино, личного опыта режиссеров, актеров, организаторов кинопроцесса, попытка проследить его историю от появления до киноведческого и зрительского «открытия». Попытка формально не первая, если вспомнить специальный номер журнала «Искусство кино» за 2021 г. (№ 1/2), где также были собраны статьи разных авторов про якутское кино, но как книга пока единственная. Хотя дело, конечно, не в формате или не только в нем. Уникальность издания в стремлении «уйти дальше от поля интерпретации, ... работать со свидетельствами и саморефлексией представителей культуры» (С. 16), то есть представить взгляд изнутри, со стороны самого якутского сообщества. Такое изменение ракурса, дополнение внешнего внутренним, возможно, создаст тот самый «эффект параллакса», о котором пишет исследовательница индигенного кино Фей Гинзбург, — когда несколько разные углы зрения при сопоставлении и отстранении создают в итоге более объемное знание о предмете (Ginsburg 1995: 65).

За рецензию в академическом журнале я принималась несколько раз, но текст не складывался, и как фильмы антрополога Роберта Гарднера постоянно «скатывались с пути документальной ортодоксии» (Gardner 2010: 227), так и мой текст уводил меня с тропы научного осмысления в какие-то эмоциональные киноэссе. Возможно, сам предмет — якутское кино — побуждал меня перемещаться от вербального к визуальному, от текстов к фильмам, и я, пересмотрев после прочтения книги несколько из них, постоянно ловила себя на том, что пишу о просмотренном, а не о прочитанном. Либо тексты книги, написанные профессионалами в разных областях, но от первого лица, искренне и поэтично, делали неуместным мой старательный научный стиль, когда я пыталась соответствовать своим представлениям об «академичности». В конце концов, я решила довериться происходящему и анализировать содержание книги, но не отказываться от эмоций.

Итак, начнем со структуры. Перед нами не авторская и не коллективная монография, а собрание разножанровых текстов — «академических анализов, личных поэтических эссе, воспоминаний и интервью», соединенных друг с другом не проблемно-тематически, а как отмечает редактор, «отражающих связь между конкретными персоналиями» (С. 16). Этот удивительный принцип действительно работает, и через личные внутренние связи постепенно проявляется гармоничный метанарратив, когда каждое отдельное высказывание добавляет штрихи в общее повествование, обогащает и углубляет его, а повторы задают ритм, усиливают, подчеркивают важное, сшивая тексты, как ткань, в цельное словесное полотно. Этим книга сближается со своим предметом, ведь одна из особенностей якутского кино, как отмечают практически все авторы, — его коллективность. Создание кино в Якутии — это «низовая инициатива» (С. 161), это концентрация вокруг идеи, горизонтальная поддержка и сотворчество. Именно совокупность всех текстов с их авторскими стилями в конечном итоге позволяет читателю получить объемную информацию о якутском кино, его истории, этапах развития, ключевых фигурах и важнейших произведениях. Другим итогом становится опыт совместного переживания, ощущение причастности к описанным событиям.



Коллективное произведение не может быть линейным, вот и здесь оно закольцовано или обрамлено с двух сторон исследованиями об истории якутского кино. Статья в начале книги принадлежит киноведущему Максиму Барахову, в конце — культурологу и режиссерке Диане Худаевой. Хотя к истокам и поиску начала так или иначе обращаются многие авторы (Алексей и Екатерина Романовы, Семен Ермолаев, Гела Красильникова, Ия Покатилова, Сардана Саввина). И начал, в силу обстоятельств и интерпретаций, снова оказывается множество.

Якутская киноиндустрия как автономная институция сформировалась относительно недавно. Студия «Сахафильм», на которой стала возможна съемка игрового кино, была образована лишь в 1992 г. В советское время кинематографический образ Якутии как далекой индустриальной окраины создавался из центра или силами более технически оснащенных региональных студий (С. 19). Якутия была частью советского проекта, одной из, по определению Оксаны Саркисовой, «кинематографических наций», конструируемых через территорию и набор стереотипных признаков из арсенала колониальной визуальной репрезентации (*Sarkisova 2017*). Авторы задаются вопросом — что в таком случае считать началом якутского кино? Может, первый фильм, снятый на территории Якутии еще в 1920-е годы? Или позднее, но по произведению якутского автора? Или фильм, в котором впервые на экране звучит якутская речь? Каждое из этих событий может считаться точкой отсчета или лишь отметиной в пространстве творения. Описав и обозначив их все, выделив основных героев на пути становления собственной кинематографии, например, первого профессионального оператора Никандра Саввинова, авторы сходятся во мнении, что множество определяющих линий сошлись в середине 1990-х, когда формировался собственный визуальный стиль якутских режиссеров. Однако культурные пласты, питающие этот стиль, залегают, в их представлении, гораздо глубже — в самом мировоззрении народа саха. Неслучайно символом утверждения самобытности якутского кино стал фильм Геннадия Багынанова «Перелом» (1996), немая черно-белая притча, в которой столкнулись два саха — христианин и носитель традиционных верований. «Этим фильмом, — пишет редактор книги, — кинематограф Саха словно вернулся в начало киноистории, в период немого кино и перечеркнул весь период эксплуатации и советской оптики» (С. 15).

Своеобразным способом коммуникации, провоцирующим творческое воображение саха, их стремление к самовыражению в визуальных формах является в представлении режиссера Алексея Романова и антрополога Екатерины Романовой традиция исполнения якутского эпоса олонхо. Сказитель, в течение семи дней излагающий свою историю слушателям, пробуждал их воображение, превращая из слушателей в зрителей, созерцателей мысленных визуальных образов (С. 69). Образная якутская речь формировала киноязык режиссеров, его многослойность и символизм, а пространственная структура эпоса и драматургия Ысыаха — важнейшего для саха праздника — определяла его грамматику и способность создателей фильмов и их зрителей «мыслить кадрами» (С. 85).

Сакральное пространство неотделимо для авторов от пространства географического. Отдаленность и изолированность, холод и белизна якутской земли — это и то, что подпитывает страсть саха к визуальности, и привычная



жизненная среда для героев фильмов, эстетическая канва, фон, где разворачиваются кинособытия (С. 87). Этот фон — как место модуляции, которое позволяет чему-то кристаллизоваться, чему-то возникнуть, из чего прорастает рельеф как форма присутствия (*Ямпольский* 2019: 296). Все здесь подчинено природным ритмам, структурировано сезонностью — и система жизнеобеспечения, и практики кинопроизводства. Короткие летние месяцы для съемок, долгая зима — для монтажа и превращения материала в произведение.

«Каждый, кто ездил в Якутию, — писал кинокритик Алексей Медведев, стоявший у истоков якутского кинофестиваля, — начинал с репортажа и непременно попадал в ловушку колонизаторского дискурса: „Это ж надо, куда меня занесло!“» (*Медведев* 2021). Однако взгляд извне и взгляд изнутри, концентрируясь на ландшафте, в определенные моменты сходятся в книге. И в тоже время скользят по разным траекториям. Обретение контроля над собственными визуальными репрезентациями подразумевает лишь выборочную и частичную апроприацию западного/российского взгляда. Вопрос здесь для якутских авторов не только или не столько о канонах этичности, а «скорее о видимости истинной культурной идентичности и ее многослойных проявлениях, о едином присутствии в мире в качестве узнаваемого голоса» (*Романова* 2021: 71). Проблемы идентичности сквозной линией проходят через все тексты и интервью книги либо в контексте поисков собственного киноязыка и воплощения в кинообразах, либо через попытки осмысления пройденного пути и объяснения современного зрительского успеха, например, через «монтажность» якутского эпоса (С. 143).

Разговор о кино не может обойтись без разговора о жанрах, представленного в книге в разножанровых же текстах. Режиссер первого исторического блокбастера «Тайна Чингис Хаана», повлиавшего на складывание якутской киноиндустрии, Андрей Борисов рассказывает редактору о своем опыте в интервью. Костас Марсан, автор известных хорроров «Иччи», «Мой убийца», «Детектор», делает обзор знаковых «ужастиков» в форме поэтического эссе. Наконец, сценарист Мария Находкина аналитически исследует методы создания комического в «самом местном» жанре комедии. Обращаясь к творчеству отдельных режиссеров и к конкретным фильмам, авторы стараются выделить в них нечто особенное, свойственное якутскому кино в целом и проявляющееся в эстетических и нарративных приемах, и одновременно не упустить оригинальное и авторское. Ведь, по словам Эсплунда, «у искусства и художников свои пути. Несмотря на принадлежность к определенным направлениям, художники сами по себе могут быть направлениями» (*Эсплунд* 2021: 21).

Специальное место в книге уделяется становлению и практикам кинопроизводства, фестивальному движению, взаимодействию со СМИ и отношениям со зрителем, наконец, проблемам, стоящим перед исследователями феномена.

Таким образом, в собранных под одной обложкой текстах охватываются все процессы, связанные с якутским кинематографом, от замысла до воплощения, от идеи фильмов до реакции на них. Интервью с непосредственными участниками этого процесса, выбранные редактором как основной способ изложения материала, соединяют тексты в многоголосый рассказ, рассказ сообщества о самом себе. И в этом отношении книга, не будучи антропологическим исследованием, оказывается удивительно антропологичной.



Книга, безусловно, будет интересна и исследователям, и синефилам. А якутское кино, преодолев искушение популярностью, как и другие пережившие внезапный «кинобум» или интеллектуальную моду национальные индустрии (вспоминается относительно недавний интерес к португальскому или румынскому кино), станет органичной частью мирового кинопроцесса, с собственным неповторимым и узнаваемым с первых же кадров стилем.

### Литература

*Делёз Ж.* Кино. М.: Ад Маргинем Пресс, Музей современного искусства «Гараж», 2019.

*Ефимов М.* Ода вечной мерзлоте // *Poemata.ru* [Электронный ресурс]. <https://poemata.ru/poets/efimov-moisey/oda-vechnoy-merzlote/>

*Медведев А.* Якутское кино в пяти словах // Сеанс. 4 мая 2021. [Электронный ресурс]. <https://seance.ru/articles/5-words/>

*Романова С.* Возвращение взгляда. Экзотичное и аутентичное в якутской культуре // *Искусство кино*. 2021. № 1/2. С. 70–75.

*Эсплунд Л.* Искусство видеть. М.: Ад Маргинем Пресс, 2021.

*Gardner R.* *Just Representations*. Cambridge, Massachussets, 2010.

*Ginsburg F.* *The Parallax Effect: The Impact of Aboriginal Media on Ethnographic Film*. *Visual Anthropology Review*. 1995. Vol. 11. No 2. P. 64–76.

*Sarkisova O.* *Screening Soviet Nationalities. Kulturfilms from the Far North to Central Asia*. L.; N.Y.: I.B. Tauris, 2017.

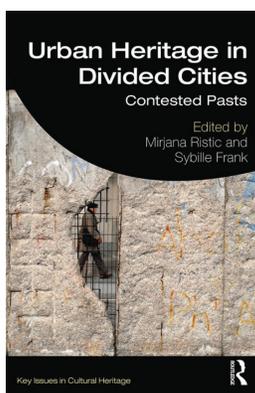
### Book Review

**Danilko E. S. Montage of the epic. Book Review: Yakutskoe kino. Put' samoopredeleniia [Yakut cinema. Path of self-determination]. Ed. by V. Kocharian. M.: Museum of Modern Art «Garage», 2024. 208 p.: ill. // *Антропологии / Anthropologies*, 2024, no 1, pp. 164-168. <https://doi.org/164-168>**

© Institute of Ethnology and Anthropology RAS

**Danilko E. S. | [Danja9@yandex.ru](mailto:Danja9@yandex.ru); <https://orcid.org/0000-0002-4231-4759> | Institute of Ethnology and Anthropology RAS, chief researcher**





© В.С. Михайлова

**Роль наследия в производстве и разрешении пространственной сегрегации в разделенных городах. Рецензия на книгу «Urban Heritage in Divided Cities. Contested Pasts». Ed. by M. Ristic and S. Frank. Routledge, 2020.**

В 2016 г. в Монреале прошла конференция Ассоциации критических исследований наследия (Association of Critical Heritage Studies) с ключевой темой «Что меняет наследие?» («What does heritage change?»). Этот вопрос стал реакцией на вызовы времени, когда все больше людей, затронутых мобильностью, становятся сопричастными «процессу наследия», а музеи и объекты культурного наследия по всему миру из просвещенных и имеющих эксклюзивное право на трансляцию определенной версии прошлого и национальной идентичности трансформируются, чтобы оставаться актуальными в быстро меняющемся мире. Эти изменения открывают перспективу предоставления как большего доступа к наследию, так и содействия многовариантности в интерпретации различных наследий. Акцент в предложенных дискуссиях делался на значимость публичного действия и гражданского участия в процессе формирования и сохранения наследия как культурной ценности и политической силы.

Одна из секций на этой конференции была посвящена оспариваемому (contested) прошлому. Ее работа была направлена на изучение роли городского наследия в посредничестве и разрешении политических конфликтов в контексте разделенных городов. Впоследствии кураторы секции Мирьяна Ристик (Mirjana Ristic) и Сибилла Франк (Sybille Frank) продолжили дискуссию, но уже в формате сборника текстов со схожим названием «Urban Heritage in Divided Cities. Contested Past», который они выпустили несколько лет спустя.

**Михайлова Виктория Сергеевна** – аспирантка Института Этнологии и Антропологии РАН.  
e-mail: mikhailova.vikt@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-5634-0480>

**Для цитирования:** Михайлова В.С. Роль наследия в производстве и разрешении пространственной сегрегации в разделенных городах. Рецензия на книгу «Urban Heritage in Divided Cities. Contested Pasts». Ed. by M. Ristic and S. Frank. Routledge, 2020. // Антропологии/Anthropologies. 2024 No 1 . С. 169-175, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2024-1/169-175>



Как секция на конференции, так и последующий сборник тематически обусловлены профессиональным интересом исследовательниц, выступивших редакторами, что безусловно повлияло на состав и структурный характер книги. На момент конференции у Франк уже вышла работа по схожей теме, где она представляет анализ трансформации бывшего пограничного контрольно-пропускного пункта «Чекпойнт Чарли» в Берлине в объект всемирного наследия (Frank 2016). Здесь автор исследует конфликты, возникающие при взаимодействии частных коммерческих интересов с традиционными формами локального и национального наследия. Исследования Ристик, с точки зрения архитектуры и урбанистики, сосредоточены на социально-политических проблемах архитектуры и городского дизайна и, в частности, на роли, которую здания и общественные пространства играют в формировании коллективной идентичности и разрешении социально-политических конфликтов (Ristic 2018).

В сборнике рассматривается роль оспариваемого городского наследия в разрешении или обострении социально-политических конфликтов в разделенных городах. Авторы статей анализируют различные трансформации городского наследия и их влияние на разделение и воссоединение городов во время конфликтов.

По своей структуре работа представляет собой 14 отдельных исследований, разделенных по типам процессов взаимодействия с наследием и охватывающих различные городские контексты и регионы мира, включая физически разделенные города, социально сегрегированные и выходящие за пределы своих границ. Каждый предложенный кейс показывает нам разные роли городского наследия в производстве, посредничестве и преодолении конфликтов внутри этих городов.

Одной из задач этого сборника авторы ставят попытку выйти за пределы сугубо западного дискурса наследия, на что, в частности, указывает широкий географический охват исследований, в число которых входят кейсы таких городов как Хеврон (Израиль/Палестина), Алеппо (Сирия), Митровица (Косово), Бейрут (Ливан), Никосия (Кипр), Белфаст и Дерри-Лондондерри (Северная Ирландия), Фредериксбург (США), Амритсар (Индия), Кейптаун (Южная Африка) и Картахена (Колумбия), а также Берлин и Сингапур. Разнообразна и специализация авторов статей, выводящая сборник в междисциплинарный формат — от специалистов по городскому наследию до архитекторов и урбанистов, работающих с планировочными решениями городов.

Проблема разделения и сегрегации в городах является многоаспектной и поэтому находится в поле исследования специалистов различного профиля. Там, где антропологи изучают аспекты разделения и сегрегации в городах, выявляя социальные и культурные факторы, формирующие пространственные и социальные барьеры, городские планировщики рассматривают влияние разделения на развитие городов и организацию городского пространства, а также на доступ к инфраструктуре и услугам. Включение в эти уравнения переменной наследия создает новую перспективу для исследования подобных процессов, что может быть особенно важным для рассматриваемых в сборнике городов, находящихся в стадии активного конфликта или после нее.



Авторы задают проблематику определения наследия через тезис о том, что исследования в области городского наследия в большой массе основаны на западных и европейских дискурсах, определенных ЮНЕСКО как материальные и нематериальные атрибуты общества, унаследованные от прошлого. Городское наследие обычно ассоциируется со старыми историческими объектами, символизирующими национальное государство и коллективную идентичность. Здесь же авторы показывают нам городское наследие в более широком контексте, подчеркивая его динамичную и трансформируемую сущность. К рассматриваемым объектам относятся как материальные элементы города, такие как руины, остатки пограничной архитектуры, так и следы насилия в общественных местах и мемориалах, а также нематериальные элементы, такие как городские пустоты, повседневные ритуалы, географические названия и другие формы пространственного дискурса (С. 3). Сложные пространственные переплетения и соприсутствие культур подчеркивают необходимость иного подхода к сохранению и интерпретации наследия. Здесь акцент смещается с традиционного для городских исследований понимания наследия к более инклюзивной концепции, основанной на дискурсе критических исследований наследия (*critical heritage studies*).

Не стоит забывать и про основной аспект, внутри которого нам предлагается понаблюдать за практиками и типами наследия — это «оспариваемый» пространственный контекст городов, где наследие становится объектом и инструментом борьбы за власть и контроль над территориями. Авторы подчеркивают важность осознания того, что городское наследие является источником напряженности и конфликтов в обществе, особенно в контексте разделенных городов. Один из ключевых посылов сборника заключается в том, что исследование и понимание этих явлений позволяет нам лучше управлять процессами сохранения и интерпретации городского наследия, чтобы смягчить его потенциальные негативные последствия и способствовать сближению различных социокультурных групп.

Сам критерий «оспариваемости», как мне кажется, является важным для понимания той теоретической рамки, внутри которой предлагают находиться авторы, говоря о более инклюзивном подходе к пониманию наследия. Во-первых, авторы исходят из концепции критического изучения наследия, которая призывает рассматривать наследие не как некоторую данность, а обращать внимание на его социальные и культурные аспекты. Эта концепция сосредотачивается на анализе способов определения и использования наследия, которые применяются государственными и международными организациями, а также на изучении процесса постоянного пересмотра и переопределения идентичностей и культурных ценностей через наследие, в который вовлечены различные социальные группы, сообщества и акторы в рамках авторизованного дискурса наследия (*authorized heritage discourse*) (*Smith 2006*). В городах же, разделенных различными конфликтами, диссонанс в восприятии разными группами акторов объектов или территории становится триггером для начала этого процесса переосмысления, поэтому авторы предлагают смотреть на городское наследие как на то, что актуализируется и производится сейчас, в противовес, например, принятым в городских исследованиях терминам ЮНЕСКО.

Предложенные в сборнике кейсы хорошо встраиваются в концепцию инклюзивного дискурса наследия (*inclusive heritage discourse*), в схожих кон-



текстах описанного в работе исследователя наследия Вишни Кисич (*Kisić* 2013). В самом тексте рецензируемого сборника нет ссылки на эту работу, но, тем не менее, я нахожу в них общие моменты в подходах и поднимаемых проблемах. В своем исследовании Кисич анализирует концептуальные изменения в понимании «диссонанса наследия» в рамках исследований наследия и культурной памяти, а также способы их отражения в международных документах. Инклюзивный дискурс наследия предлагает альтернативу доминирующему способу понимания и управления наследием — «авторизованному дискурсу наследия». Вместо того, чтобы понимать значение и ценность наследия как заложенную истину, ожидающую признания и расшифровки, инклюзивный дискурс артикулирует его как контингентный, культурно и политически обусловленный интерпретативный процесс. Кисич обращается к понятию «диссонанса наследия» («*heritage dissonance*»), подчеркивая, что каждое наследие несет в себе диссонанс, и его значения неоднозначны. Диссонанс рассматривается как потенциал, который становится активным при появлении новых голосов и разблокировании связанных с ним дискурсов. В определенные моменты диссонанс может быть урегулирован и перестать быть проблемой, но в другие моменты он может вызвать политическую борьбу, напряженность и конфликты, требующие разрешения и пересмотра. В сборнике, представленном Ристик и Франк, траектории размышлений читаются схожим образом. Однако в своей вводной статье, задающей общую рамку, они, к сожалению, не погружаются глубоко в теоретические аспекты исследования наследия, больше делая акцент на необходимости исследования его роли в разделенных городах и того, как это можно использовать для преодоления городских конфликтов, предлагая рассмотреть различные кейсы.

Часть работ в сборнике исследует городское наследие в разделенных городах как инструмент социального воздействия и политической борьбы. Авторы этих статей анализируют последствия разрушения, присвоения и трансформации городского наследия, когда оно перемещается через границы между различными национальными, этническими или религиозными группами. Наследие здесь служит средством удержания «Других» и создания символических барьеров, отражающих социальные и политические конфликты в городской среде.

Один из примеров такого типа использования наследия нам раскрывают в статье палестинского исследователя, который на основе исследования города Хеврона рассматривает, как апелляция к «наследию» становится важным инструментом разделения и закрепления границ внутри города (*Hammani* 2020). Автор описывает город как «захваченный» («*captured*»), не соглашаясь с устоявшимися в отношении Хеврона формулировками «призрачный» («*ghost*») или «разделенный» («*divided*»), аргументируя это тем, что город нельзя назвать опустевшим, а физических барьеров в городе нет. Тем не менее, несмотря на проницаемые границы пространственного разделения, автор описывает закрепление сегрегации города через концепцию некрополитики Мбембе (*Mbembe* 2003).

Хаммами описывает, как использование библейской истории, археологических данных и общественной поддержки «поселенцами-сионистами» через призму памяти обосновывает легитимность их нахождения на территории Хеврона и организации в «исторических» точках религиозно значимых мест.



Религиозный туризм в этих местах становится, по его мнению, одним из элементов территориальной экспансии, включающим охрану и контроль со стороны израильской армии, переименование на иврит или английский языки названий улиц, магазинов и общественных мест на картах и знаках. Любые этнические конфликты становятся аргументом в пользу усиления контроля и внимания израильских служб на территории, а также увеличения рисков игнорирования прав местных жителей, что вынуждает палестинцев менять свою повседневность и даже место жительства.

Здесь, с одной стороны, мы видим привычный для исследований наследия тезис о том, что прошлое, превращенное в наследие, представляет собой повсеместный ресурс, выполняющий множество современных культурных, экономических и политических функций (Ashworth 2007). Однако интересным оказывается именно пространственный аспект сегрегации, ведь он обусловлен не физическими барьерами и, по сути, не реализуется какими-то архитектурными или планировочными решениями, а закрепляется именно социальными практиками использования наследия, произведенного группой, находящейся в оппозиции к «Другим».

Теме пространственной сегрегации и ее видам уделено в исследованиях сборника довольно заметное место. Можно предположить, что, так как проблема исследования пространства находится в поле изучения различных дисциплин, достижение какого-то конвенционального уровня в понимании пространственных полей было бы очень полезно. Более того, в этом сборнике действительно интересно то, как авторы смотрят на городское разделение из различных перспектив — от пронизаемого социального пространственного поля и символического закрепления до буквальных материальных объектов, влияющих на сегрегацию.

В разделе «Сегрегированное наследие» больше артикулируются методы переосмысления городского наследия, его новое изобретение и использование в качестве средства социального и пространственного исключения или дискриминации маргинализированных этнических и религиозных групп доминирующими. Также анализируется, как ущемленные сообщества используют создание городского наследия в своей борьбе за включение в жизнь города и свое место в обществе. Помимо этого, в сборнике представлены исследования, которые рассматривают проблему исторических мест, оставленных политическими конфликтами в городских пейзажах. Здесь авторы обсуждают вопросы сохранения, увековечивания и коммерциализации такого наследия. Исследуются возможности использования процессов преобразования этого наследия для воссоединения и примирения ранее разделенных городов.

Текст Генриетты Бертрам (Bertram 2020), например, описывает дебаты и размышления относительно использования казарм Андерсонстауна в Западном Белфасте в постконфликтном обществе. Рассматривается историческое значение казарм, связанное с политическим и этническим нарративом, а также две противоположные тенденции в обсуждениях будущего использования этого объекта: «отступление», связанное с желанием помнить о наследии конфликта, и «нормализация», ориентированная на получение прибыли. Также обсуждаются существующие предложения об использовании казарм в качестве элемента культурно-исторического туризма для примирения про-



творений и поддержания комфортной среды для сообщества и посетителей. Здесь повторяющийся мотив использования объекта в положительных целях был применен для обоснования туристических предложений. Эта стратегия помогла включить объект в общее понимание городского развития в постконфликтном Белфасте, признавая его частью местного наследия, способствующей формированию идентичности сообщества.

Широкий и разнообразный набор предложенных кейсов может стать как плюсом этого сборника, так и слабой его чертой. Несмотря на вводную статью, имеющую целью как задать теоретическое понимание наследия, так и определить необходимость подобных исследований для работы с разделенными городами, кажется, авторам не удалось четко это артикулировать, особенно то, что во всех работах читатели должны увидеть *как наследие*. Неглубокое вводное рассуждение задает некоторые сложности для понимания текста теми, кто не ориентируется в тезисах направления критического исследования наследия. Так как работа ориентирована также на городских планировщиков и урбанистов, этот момент может усложнить увязку всех кейсов в единый нарратив о наследии, хотя его роль в производстве пространственной сегрегации считается вполне успешно.

Несмотря на то, что дискуссия была начата еще в 2016, а сборник вышел в 2020 г., и какие-то из выводов в международном контексте действительно могут считываться сегодня как несколько устаревшие, российскому сообществу исследователей наследия, а тем более специалистам по городскому планированию сборник будет полезен для повышения осведомленности о разных случаях «жизни» наследия. К сожалению, в российском контексте пока еще мало обсуждается роль наследия, а тем более «диссонантного» или «оспариваемого», и его влияние на пространственную сегрегацию городов. Мало это обсуждается и в архитектурной и градостроительной среде, которая только недавно стала впускать в свои практики сложные социальные контексты.



### Литература

- Ashworth G., Graham B., Tunbridge J.* Pluralising Pasts. Heritage, Identity and Place in Multicultural Societies. L.: Pluto Press, 2007.
- Bertram H.* Dealing with the spatial remnants of conflict in Belfast. The Andersonstown Barracks site in West Belfast // *Urban heritage in divided cities*. 2020. Pp. 210–224.
- Frank S.* Wall memorials and heritage: The heritage industry of Berlin's Checkpoint Charlie. L.; N.Y.: Routledge, 2016.
- Hammami F.* Heritage necropolitics and the capture of Hebron. The logic of closure, fear, humiliation and elimination // *Urban heritage in divided cities*. 2020. P. 15–34.
- Kisić V.* Governing Heritage Dissonance Promises and Realities of Selected Cultural Policies. European Cultural Foundation, 2013.
- Mbembe A.* Necropolitics // *Public Culture*. 2003. No. 15(1). P. 11–40.
- Ristic M.* Architecture, urban space and war: The destruction and reconstruction of Sarajevo. L.; N.Y.: Palgrave Macmillan, 2018.
- Smith L.* The Uses of Heritage. L: Routledge, 2006.

### Book Review

**Mikhailova V. S. The role of heritage in the production and resolution of spatial segregation in divided cities. Book Review: Urban Heritage in Divided Cities. Contested Past, ed. by Mirjana Ristic, Sybille Frank, 2020. // Антропологии / Anthropologies, 2024, no 1, pp. 169-175. <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2024-1/169-175>**

© Institute of Ethnology and Anthropology RAS

**Mikhailova V. S. | [mikhailova.vikt@gmail.com](mailto:mikhailova.vikt@gmail.com) | <https://orcid.org/0000-0002-5634-0480> | Postgraduate student, Institute of Ethnology and Anthropology RAS**

